

范良光 著

易傳道德的形上學

臺灣商務印書館發行

牟 序

悟解易經者最忌迂、巫、妖、妄。迂者愚痴無解固無論矣。易本有象數義，而漢人象數則多巫氣。易本卜筮之書，而後之醫卜星相依附易經而行則術也，此是別支，非可以之爲主。近人則附會者更多，如以相對論、創世紀等等附會之，則皆妖也。禮記經解云：「潔靜精微易教也」。又云：「易之失賊」。此相應易之本性而言者。易傳解經皆「潔靜精微」之言，此是孔門之義理。吾人悟解易經應以此爲準。易傳云：「顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂，盛德大業至矣哉。」言易而不本諸孔子之仁教，則漫蕩而無歸。見有宇宙論之辭語，則誣之以爲宇宙論中心者則妄也。見有存有論之辭語，則誣之以爲對於道德價值作存有論之解釋者則又妄中之妄也。此並非對於道德價值作存有論之解釋，乃正相反，此乃對於存在作價值學之解釋。此乃正是道德的形上學，而非形上學的道德學也。

良光此作順孔門之義理而前進，除巫除妖除妄而不落于蕩，其中精義絡繹，多所發明，讀者當自能比觀而得之。茲贅數語以爲推介。此爲序。

牟宗三序于九龍。中華民國七十一年三月。

自序

本文之目的，在正面詮表易傳中層層論說者所含的義理之實，即展示易教所以爲道德的形上學之理趣。「潔靜精微，易教也」，即以道德的形上學之證立而挺立此美稱之實。

道德的形上學是以道德的進路入，即依精誠的道德意識達至具體清澈精誠惻怛的圓而神之境而建立者。這是儒家原始而通透的道德智慧所開發與完成的，此亦即見易傳本此道德智慧而有一切平鋪展示之根本理趣。此則須予慧解。外此而論易之精微者，若非不能盡易蘊，即皆入戲論或浮濫易教之歧途。

此一形上學之規模，如實言之，即：依道德主體開立之道德自覺之道德界，同時即是普萬物而爲言的形上境界（亦即宗教境界），此即儒家體用不二義下道德界與存在界兩界合一之圓教系統。圓教者，即依道德主體下開道德界與存在界，證立兩界合一而有形而上之必然性，以至充實飽滿、通而不隔，此之謂一本圓盈之教。此義約言之，即：依聖證之圓實與心體呈現之頓悟義，道德本心是那一心之普遍的函攝境界（道德的無限境界）之主體，同時即

函其爲客觀的、本體宇宙論的生化原理與自性原理。因爲道德本心之函攝無外，不只是靜態地觀照之函攝無外，而却是道德創造之創生感潤之函攝無外，故道德本心即是一客觀的本體宇宙論的生化原理，同時亦即爲萬物之自性原理。就此義言，道德的形上學即是道德創造的存有論；動態地說，是客觀義的本體宇宙論系統；靜態地說，是主觀義的存有論系統。主客觀義合而言之，即是道德創造的存有論系統，以道德本心（心體）是一道德創造的實體故。

如是，易傳根本是一對於存有論之道德價值之決定，即根本是一以道德本心（善之自體）對於存有之道德的決定與貞定而建立的形上學系統。據此義之確定，吾人可肯定易傳在仁教系統中之地位，即它乃是先秦儒家繼承論、孟、中庸而來之後期的充其極之發展。而此正是道德智慧涵量之本義，道德的形上學亦因此有真實而定然的建立。

易傳乾坤並建之密意即是道德的形上學之全幅規模。此義幽微，本文第一章即展示乾元爲首之本體宇宙論（天道論）系統，確定客觀義之本體之殊稱諸義，成就其一本之本體宇宙論。第二章展示坤元爲主之道德創造的存有論系統，極成乾坤一本之主客觀性真實統一之圓教存有論，此即是一真實建立的道德的形上學。因此，此一形上學之完成，純以聖證爲背景，以盡心盡性爲規範，是在道德進路上以道德實踐爲提綱而建立之稱體起用、本體直貫之形上理境而證成者。據此，吾人亦得對易傳中神、易二實體性觀念予一超越的安立，並展示易

傳神化論之精蘊，此部份詳見第四章論神體與易體。凡此以上，皆在證示易傳道德的形上學之規模。而另有第三章「乾傳用九道德的形上學之證成」，請申述其義如後：

吾意以爲，乾傳用九所示者即是以詭譎進路而表現易傳形上學之極深的玄思，斷不可輕視或歧解之。歷來易家皆未能正視用九辭傳數個超越的存有論陳述之深意，遂有種種附會之談，凡此皆未能語于善會易教。如果前列義理確定地是一道德的形上學之規模，則吾人亦應定位乾傳用九在易傳系統內的實義，不令其歧入歷來歧解之迷霧中。此或不免妄議之譏，然却正是易教幽微玄義之實。吾意以爲易注諸家中，獨王弼探得易用九之玄珠，餘家皆在比劃模擬之境地。此見王弼超曠之玄悟真能契入易教形上學之洞見，他實已模擬出儒家圓教存有論之形式意義，特未充盡其底蘊耳，以其玄理智慧未能契接道德智慧涵量之全蘊故。吾人在本文中處處對刊弼注易學之未盡、未實，至此有一豁朗之說明和決定，蓋非無因也。此亦突顯出道德的形上學陽剛之美之何所是，及其證立之何所由。故亦可說，乾傳用九之玄義是理解易教之試金石。

故本文第三章之撰作，純在逼顯易傳中那原始而通透的道德智慧及其證成之形上學規模，甚至藉王弼玄理系統證成之圓教逼顯易傳之圓教，並確定此圓教之規模、進路與成就之何所是，而使吾人得以理解與定位乾傳用九之玄義。並且，即在此定位中，前列分解地詮表之

諸義，全融攝於圖教存有論之非分解的、詭譎的展示中予以通澈與證成，是則即於聖心之真實呈現中，道德的形上學乃必然有真實之建立與證成。

吾於行文中，彈折易家之論，不免情辭激越，蓋有感於凡講中國哲學者，不僅應長昭古聖先哲之智慧方向，亦皆當時之警惕，庶幾於衰世中激濁揚清，廣續華族歷史文化之使命。而近人講中國學問率皆無根之談，至於浮濫、誣妄者多矣，人亦見多不怪，甚可悲也。馴至別有用心者，假託中國哲學之名而遂行其窈介思想之陰謀；即時賢亦多似是而非之戲論。凡此窈介、誣妄、無根之游詞皆為無謂者，然若長此以往，必將蒙蔽吾華族之智慧方向，斷喪文化生命於長夜永劫之境，此寧非我輩所憂者耶？若必正本清源，則不得不辯。世代講習古典，即世代重溫先哲之智慧方向；重覆地講習、溫故即是重覆地創造。吾民族之真實生命即在此創造中顯露清揚，此蓋法輪常轉，易終以未濟之意也。宋明諸儒夙有典型。吾人既懷於當此中國文化飄搖之危機而立言，即不必忌避議論時賢之譏，蓋吾人情切切而殷望者，即此共同之心願也。何況生命之學問有待於個人之默成，而無與于議論。丁巳秋，宗師自香江來，客座台灣大學哲學系，主講魏晉玄學、南北朝隋唐佛學、宋明儒學，間及康德哲學，一時蔚為文化中興之象。宗師教誨不倦，從學者皆能啟發憤悱而思有以立焉，而亦唯親炙先生，喚醒內在之真實生命者，始真知中國哲學之精深與莊嚴。

最後，謹向 宗師及黃師振華教授致最高的敬意與感激。雖幸蒙教誨，然未能善紹大易玄微於萬一，實有負 恩師之教誨與期望。此不安之感或可於來日進學中，稍減一二，是所盼也。更盼有識者勿據此拙作妄意師門正學，或可減吾有辱從學之名之過。並向數年來相提携之師友致謝。

作者 識

目錄

牟序

自序

第一章 易傳的天道論

第一節 易之本義

I、易傳之教

II、形而上與形而下之超越的區分

III、客觀宇宙論之誤解及解消

第二節 本體宇宙論之展示

I、幽明之辯：神化之必然性

II、乾象「乾道變化，各正性命」

III、一陰一陽之謂道

IV、天道「顯諸仁，藏諸用」

第三節	綜述天道論之意義	五七
第二章	坤傳道德創造的存有論	七七
第一節	坤象內容的闡述	七七
△附論	明與迷	八四
第二節	坤元「含萬物而化光」——圓教之展示	一〇一
第三節	乾坤之生成與終始義	三一
第三章	乾傳用九道德的形上學之證成	五九
第一節	表示圓教存有論之詭譎進路	五九
第二節	「見羣龍无首吉」：諸家之理解與疏評	六三
I、朱子	「六陽皆變，剛而能柔，吉之道也」	六四
II、王弼	「能用天德，乃見羣龍之義焉」	六八
III、程頤	「觀諸陽之義，无爲首，則吉也」	八一
IV、孔穎達	「若體乾元，聖人能用天德」	八八
V、徐芹庭	「不見其首，則陽變陰，剛變柔」	九四
VI、結語	王弼之玄悟與證成	九七

第三節	王弼「乾吉在无首」之定位與進昇	一一〇〇
第四節	用九「天德不可爲首」之表詮與證成	一一一〇
第四章	易傳的神化論	一二三三
第一節	論神體	一二六六
第二節	論易體	一二四五

第一章 易傳的天道論

第一節 易之本義

易教含義深遠，本可自不同之路數而悟入。（註一）今據十翼之傳展示其存有論，此蓋爲論易之正宗。孔穎達周易正義云：「上象一，下象二，上象三，下象四，上繫五，下繫六，文言七，說卦八，序卦九，雜卦十。」（註二）總此十翼，說爲易傳。其中所表達者正是一道德創造的存有論。

此存有論有一特殊精神，卽，是依儒家道德主體而展開與證成，對天地萬物之存在予以一根源的說明，且證立其形而上的必然性。所謂必然性者，是依道德實理超越的決定而規定的，故卽是當然而不容已，定然而不可移者；所謂形而上的意義，亦是依道德主體的無限性（實體的無限性）證立萬物的無限道德價值與意義。統而一之，道德創造的存有論卽是一道德的形上學。

易傳確有此一根源的道德智慧，其中之綱領概念皆環繞此智慧而展開。乾坤並建，即是明確的表示。準此以論，它正是先秦儒家繼承論、孟、中庸而來之後期的充其極的發展。牟宗三先生說：

「所謂充其極，是通過孔子踐仁知天、孟子盡心知性知天，而由仁與性以通徹『於穆不已』之天命，是則天道天命與仁、性打成一片，貫通而爲一，此則吾亦名曰天道性命相貫通，故道德主體頓時即須普而爲絕對之大主，非只主宰吾人之生命，實亦主宰宇宙之生命，故必涵蓋乾坤、妙萬物而爲言，遂亦必有對天道天命之澈悟，此若以今語言之，即由道德的主體而透至其形而上的與宇宙論的意義。」（註三）

此應是對易傳地位之定評，亦爲理解易傳之綱領原則。「天道性命相貫通」一原則，謂之解易論易之法眼亦無過。乾象云：「乾道變化，各正性命。」乾道即天道，天道性命通而爲一，則天道是客觀的本體宇宙論之超越原理，故分解地言之，遂有乾道、乾元、天道、神、易，……一切客觀平鋪的展示；而此層層展示者，皆由道德意識而展開與充盡其內容，故亦非經由其他路數所能盡其蘊。由坤傳中直接建立此存有論系統，此系統能證成客觀義之天道論中所展示之一切皆有其必然性。基此，可規定易傳是孔門義理，當無可疑也。（註四）

張載云：「乾坤，天地也。易，造化也。聖人之意莫先乎要識造化，既識造化，然後有

理可窮。彼惟不識造化，以爲幻妄也（按：此指佛家「緣起性空」之教義。）不見易則何以知天道，不知道則何以語性。」（註五）見易方可言窮理，知天道而後可言盡性。說卦傳云：「觀變於陰陽而立卦，發揮於剛柔而生爻，和順於道德而理于義，窮理盡性以至於命」、「昔者聖人之作易也，將以順性命之理。」（說卦，一、二）此即易傳之總趣旨。朱子云：「窮天下之理，盡人物之性，而合於天道。此聖人作易之極功也。」（註六）此諸語所示者，即是一根源的道德智慧。

易傳以乾元爲首出。乾元是客觀義天道論（本體宇宙論）之主體，亦即是存有論之超越的客觀性原則。易傳中凡言超越的實體義者，皆是乾元、乾道之殊稱，內容的意義一本無殊。故先展示天道論之全幅內容，則此存有論之建立與證成，乃有明確之入路與規範。此即是說，乾元、天道之內容意義若得明確，則坤元展示的存有論，因其有一超越的決定（道德主體之超越的決定），是故遂亦能使易傳中之綱領與諸義理一一皆得確定，即皆環繞此存有論之問題而展開，絕無歧出者。

爲理解易教，先開列三小節作爲論述之依據。

1、易傳之教

孔門十翼，中心思想在窮神知化。彖、象二傳是易之總綱領，文言、上下繫、說卦即環繞此綱領而展開。

「窮神知化」，是本之於聖者精誠之德性生命而開發者，即由證悟天道性命通而爲一而言者，神、化皆有特殊之內容，而非可平視之爲外在的、虛涵的綴詞。依此而言吾人可說：易傳之中心乃是由道德主體而展示一道德的形上學。

若只視易傳亦含五行、八卦、河洛、爻象等名項，而以爲易義盡此而已，其「神祕性」由之被渲染無節，而於義理之骨幹則漠視不理，斥爲虛言浮意，此則不惟于易無所知，且乃乖妄荒誕之甚者。要之，乾坤大生、廣生之教皆在畫卦之外，廣之，易傳中一切義理之玄微無與于此等名項。毋寧說，卦爻圖象之設施只是方便顯示之權計，目的在教人識乾坤而已。故自莊子論六藝而曰：「易以道陰陽。」（註七）此誤解歷兩漢經生而不絕，今猶更烈，皆以易傳爲氣化宇宙論；或以爲只附上儒家教義，而無義理上之必然性。（註八）凡此誤解，皆不明易傳「以道德意識證成形上學」之原委，近儒熊十力先生嘆云：「漢以來，易學亡於經師，復厄於二氏。」（註九）此言之痛切而有本；經師論易視之爲單純的氣化宇宙論，佛老玄微而甚有大慧，然未見道體之常，故亦不能上達易教之深雅。順本文之發展，此種評判信非虛言，詳論於各章節及附註中。然易傳中具有儒家教義之必然性，吾人應如何善會而契入之？

唐君毅先生說：「其思想似純爲以一形上學爲先，以由天道而人性之系統。……易傳之文，尤似皆爲結論，而未嘗言其何以得此結論。陰陽乾坤等所實指者爲何？何以先道而後善而後性？更難得其實解。此則仍須有入路以通之。此入路，吾意是仍須先在吾人之道德生活之歷程上，及吾人如何本此心之神明，以觀客觀宇宙之變化上，有所取證。」（註十）

「要之易傳之文，可合以表現一『隨處在自然物之結合中，發現有自然物之德之凝聚，而啓示人以某一德行上之意義』之教。此即可形成一人之觀自然界之物之相感之一態度。人能時時保此態度，則人不特可學于詩書禮樂等由歷史傳來之人文，亦可隨處學于自然，而見自然之變化無非教。如禮記孔子閒居篇載孔子語：『天有四時，春夏秋冬夏，風雨霜露，無非教也。地載神氣，神氣風霆，風霆流行，庶物露生，無非教也』。」

「其特色，唯在分隶之于六十四卦之下，而與六十四卦分別代表之自然界之事情中之德，相配應而說，以見人之德與天地之德相合，以使人之觀乎人文之化成乎天下者，與人之觀乎天文所察之時變，亦相對應。」（註十一）

而此總之，易傳是由道德意識之進路，而透至形而上的意義以言宇宙論，故其具有儒家教義之必然性乃是道德的形上學之必然性。「本此心之神明，以觀客觀宇宙之變化」，若自超越的心體而言，此卽是一道德創造的存有論；「自然之變化無非教」一語，正是易傳形上

學所達至之理境，即：此充實飽滿之宇宙無處非實理照澈之實事實物，即無處不是教訓，非空非幻亦非假。如是道在眼前，道不遠人，道不離器；此則可攝歸道德主體而予天地萬物之根源一存有論之說明。故由天之神道，歸于聖心之神明，貞觀、通觀天地之化，而聖心之神明實即乾坤之易簡、知能，是即爲萬物之宗主。此即「窮神知化」一超越的存有論陳述之本義。故繫辭傳云：

「乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以簡能。」（繫上，一）

「化而裁之存乎變，推而行之存乎通，神而明之，存乎其人。默而成之，不言而信，存乎德行。」（繫上，十二）

「窮神知化，德之盛也。」（繫下，五）

「觀天之神道，而四時不忒。聖人以神道設教，而天下服也。」（觀象）

此諸語皆有存有論之意義，是即理不空言，道不虛懸，必以德性主體以實之，而展示其具體而真實之內容也。此德性主體即是體現天道（「體乾元」者），體現天地萬物創生之真幾者，傳中稱之爲聖、大人、或君子，而即是坤元。乾文言云：「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。先天而天弗違，後天而奉天時；天且弗違，而況於人乎？況於鬼神乎？」此德性主體「天且弗違」，故在其「先天而天弗違，後天

而奉天時」一體而化（超越與內在之圓神而化）中，即開展坤文言坤元「含萬物而化光」之形而上的理境，此則爲由一精誠之德慧生命開闢的陽剛天行之領域，亦即是相應聖者而言之圓教存有論。在德慧圓盈之照澈與朗潤下，內外物我兼體而不累，生死晝夜通而爲一，展示體用不二之圓頓之教，因此易傳中凡言天道、易簡、知能、乾坤、仁誠、神易、寂感、健順，……皆可攝歸于此道德主體而展示其全幅之內容意義。是以牟先生云：「故儒家道德哲學之有形而上的意義與宇宙論的意義，必依踐仁知天之圓教而理解始不誤，一離乎此，則迷茫而亂矣。」（註十二）

是以易傳中雖盡是乾坤、天地、陰陽、動靜、剛柔、形器、變化之名，若能善會，實皆不可以氣化宇宙論中心而論之，其一切教說皆在證示創造原理與凝聚原理，而以認識道德形上學意義的乾元坤元爲主。（註十三）此即見易中乾坤並建有其本質上的意義，而亦見此圓教存有論是依道德主體而證立之特殊性，迥異佛道二家者。

依易傳是一形上學之性格，進論易中道器、意象之區分，以確定此系統內之語言分際，以利義理上之申展。此在展示易傳本體宇宙論意義與內容上，亦是必要的工作。

Ⅱ、形而上與形而下之超越的區分

繫傳云：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」（繫上，十二）「形而上」與「形而下」之名首見于此。以今語言之，此二者是專名，其區分是超越的區分。故道、器之分，本質上是超越界與經驗界之區分；各屬異質異層，故是超越的區分。此區分是就分解地建立道、器各屬的層面和領域而有的，亦是生命昇進所必然預設的，依教下義理言，此是必然的。分解地言之，道是形而上的，屬超越界；器是形而下的，屬經驗界。易傳分解地建立此二概念，意在道雖屬超越界，然仍可以言詮示，既可言詮，辭象皆足以寄意，作易者假象以顯理，宣暢聖懷，斯可矣，故云「聖人之情見乎辭」（繫下，一）。並且，在展示本體宇宙論或存有論之規模時，可對於萬物之存在予一根源之說明。形而下的「器」應有一根源之說明，若其根源是形而上的「道」，而體道以證立形而下之器頓時即是形而上者，此則為非分解之辯證歷程上的事。易傳中分解地論乾坤、道、一、神、易，皆是此意。證立超越界與經驗界兩界合一，是易教之絕大智慧，要言之，即易傳有一道德的形上學，此即函：理解易中形而上之觀念必有一特殊之途徑，道之本質內容亦有一特殊之規定，是即以道德主體這一實體義為其本質內容也。（註十四）兩界合一至於圓實，此則非玄理主體（如王弼易注所表現者）所能盡者。

因此，若圓融地言之，不設言詮，依此系統是圓教存有論而言，是道器不二。乾坤、神

、易、一、天道，皆是形而上者，由之所證立之天地萬物（法象形器）皆有形而上之必然性（體用不二之用）。是則道器不二，乃是在體用不二下之圓融語。既爲圓融而化之圓融語，則即預設著分解歷程上分別建立之道、器二概念。分解地建立之一切概念不碍圓融之化境；有分解斯有圓融，圓融是落實於盡道盡性者而說的，易言「窮神知化」、「窮理盡性」、「知幾其神」，才有積極的實踐性意義，由此展示一道德創造的存有論（道德的形上學），亦才有具體而真實之內容。

繫傳云：「是故闔戶謂之坤，闢戶謂之乾，一闔一闢謂之變，往來不窮謂之通。見乃謂之象，形乃謂之器，制而用之謂之法，利用出入，民咸用之謂之神。」（繫上，十一）

句中「見乃謂之象，形乃謂之器」一語，字面上的解釋似爲：可見的是象，有形的是器。依此解釋，以知識論意義之「見」爲標準，象、形、器三者只有性質、程度上之差異，而一是形而下的，可名曰「氣化」，以與形而上意義之「神化」相對照。「象」即徵象，散殊的物象、心之觀念、意象，皆攝於「象」一名。一切實然氣化之存在狀態、特性、意義，皆由「象」一名而可被表象。如是可象者即是形而下的，不可象者即是形而上的。形而下的氣化是實然的過程，「形」是物觀化此過程而有的，既物觀化之則有「器」之名。（註十五）總之，象、形、器是形而下的，簡言之，即易言「形而下者謂之器」。

然而，易傳言象、形、器是由乾坤而說下者，以指點形而上之「神」，故繼之必言「利用出入，民咸用之謂之神」。乾坤以德言，神義在易傳中亦可有一超越的定位，是則法、象、形、器繫屬乾坤、神而言，此則不必決定地是形而下的，亦可以是體用不二下的神化意義的存在，即不可象的存在。朱子云：「乾坤變通者，化育之功。見象形器者，生物之序。」（註十六）既云乾坤有化育之功，後一語「見象形器者，生物之序」，絕不謬，未得易傳言生之本義（見第二章二節及第四章二節）。易言「生物」不就形而下的層面言，以乾象義理為準，此是一縱貫的創生系統。後當層層細表。

易傳論象而有根本意趣者如下：

「在天成象，在地成形，變化見矣。」（繫上，一）

「成象之謂乾，效法之謂坤。」（繫上，五）

「法象莫大乎天地。」（繫上，十一）

「天垂象，見吉凶。」（同上）

「見乃謂之象，形乃謂之器。」（同上）

以乾坤為主，凡此皆由乾坤或天地而論及法象形器，是即皆為本體宇宙論之陳述；乾與天本體宇宙論地是天地法象之本體。朱子註「效法」句云：「效，呈也；法，謂造化之詳密

而可見者。」（註十七）是則乾創成象，坤致效法；乾坤統而一之，乾道創成法象也。「成象」之「成」是本體宇宙論之成。

同理，易傳亦由陰陽之不測處指點一超越之神，故云：「陰陽不測之謂神。」（繫上，五）「神也者，妙萬物而爲言者也。」（說卦，六）此由妙運（故不測）於萬物（法象形器）而爲之主以言神。故客觀地言之，神亦是本體宇宙論之本體。乾坤、神既爲本體，實即只是乾元分解表示之異名，故簡言之，天道、乾元只是一圓一之體性，無二無三。如是，前列諸義皆可得一貫之解釋。

創生地成象者，是圓一之乾元、以德言之天道。故「法象莫大乎天地」，即是「天垂象」、「成象之謂乾」之別語；「天垂象」由天而言，即是「成象之謂乾」，乾元創生地示現以象也。故「見乃謂之象」即是「天垂象」、「成象」，由乾元這一超越的本體而有「見」，示現以象也。此猶乾卦用九「見群龍」（乾用九，辭）之「見」，乾元示現六龍（萬物），即示現以象也。（註十八）

因此，「成象之謂乾」有本體宇宙論之實義，「成象」之象，即是神化意義下、不可象之「象」，非象之象而言爲象，是即有形而上之必然性者，此與乾象義理有本質上的呼應。更進一步言，「見」、「垂」、「成」絕非知性的觀念，否則「成象之謂乾」無實義。

法象形器之爲形而下者，是由分解地言之而至者，但由乾坤、神之本體宇宙論之規定，則即提攝之而證立其形而上之必然性，此爲非分解地、圓融地言之而至者，如是歸于坤元而可有存存論上之規定，此即「坤作成物」（繫上，一）一語所表示之意義（第二章三節將予說明）。因此，法象形器納入「坤作成物」解之，即是「效法之謂坤」之「法」，如是形器變化皆有形而上之必然性，道器不二，此存有論亦有具體而真實的內容。故「效法之謂坤」者，即此存有論之簡明的表示；而「成象之謂乾」者，是本體宇宙論之簡明的表示。極於一本，成象即效法，乾示現之象，內容地即是坤呈效之法，否則乾坤之本質內容不一，易傳之系統亦非爲一本圓教。此即「易傳分解地自客觀面之天道、乾坤、神，而言法象形器」之本義，字面上儘有隱晦，其本義固朗朗在目也。（註十九）

因此，分解地說道、器，有形而上與形而下之超越的區分，而由本體宇宙論（或存有論）之規定，而有即超越即經驗（兩界合一）之體用不二之展示，此正是易傳道德的形上學特樹一幟之規模。法象形器固爲形而上的必然性之「有」，乾坤、道神亦是具真實內容之「存有」，以無限的妙用義而規定，亦以本體而規定，是即「即存有即活動」之超越實體也。此即傳統上之理解：「乾坤以德（理）言，陰陽以氣言，天地以形言，剛柔以質言。」以是故易傳中常以乾類比天，以坤類比地。而乾之德爲健，坤之德爲順。乾健之德即是天之德，坤

順之德即是地之德；亦有乾健故陽，坤順故陰之類比，而無論天地、陰陽、剛柔、乾坤（註二十）總在證示宇宙之創造與終成之義。乾元之創造與坤元之終成，以德性主體以實之，創造即終成。此即開一道德創造的存有論之規模，而乾坤皆以德言者也。

此義有定，進論易中假象以顯理之意旨。此即易「言不盡意」之旨。繫辭傳云：「子曰：書不盡言，言不盡意。然則聖人之意，其不可見乎？子曰：聖人立象以盡意，設卦以盡情偽，繫辭焉以盡其言。變而通之以盡利，鼓之舞之以盡神。」（繫上，十二）

此中，「立象」、「設卦」、「繫辭」是易之分解言詮之設施，其所攝者皆為可象者，雖設言詮而由之象徵地指點那不可象者（神、利）。此即示「言不盡意」實含一玄旨，非卦爻圖象能盡其底蘊者。故說卦傳亦云：

「昔者聖人之作易也，幽贊於神明而生蓍，参天兩地而倚數，觀變於陰陽而立卦，發揮於剛柔而生爻，和順於道德而理于義，窮理盡性以至于命。」（說卦，一）

「昔者聖人之作易也，將以順性命之理。是以立天之道曰陰曰陽，立地之道曰剛曰柔，立人之道曰仁曰義。」（說卦，二）

「生蓍」、「倚數」、「立卦」、「生爻」皆是分解言詮之設施，此作易者寄言以出意之所本，用以明天地消息盈虛之道，是即以之指點陰陽、剛柔之不測中有不可象之超越的道

與神之運化。故易所實指者是道與神，故云「一陰一陽之謂道」、「陰陽不測之謂神」（繫上，五），而由分解詮言之設施中，證悟天道性命相貫通，正是收歸於主體而言道與神，是即真實化道與神之具體內容，此即易「言不盡意」之本義。故云：「和順於道德而理于義，窮理盡性以至于命」、「順性命之理」，此皆爲「言不盡意」者。以此言之，生著、倚數、立卦、生爻皆虛言者也，執定於卦爻言象之間者，必不見易，亦明矣。

窮理、盡性、至命是聖者盡道之全蘊。理、性、命皆是名言不可盡之內容真理，既盡道之全蘊已，此三者即是一。依易傳言，盡道之實處，即通過陰陽、剛柔、仁義（天地萬物、人間事業）而即足以「順性命之理」；理、性、命是一，故「性命之理」依此系統言即是「易簡之理」。故由具體之陰陽、剛柔、仁義，順通至形而上之道體、性體（易簡之理），而見天地人三才之道只是一道（乾道、神道、易道）。說卦傳以陰陽立天之道，以剛柔立地之道，以仁義立人之道，字義上立三道，實即是一道，故云「兼三才而兩之」。此三才之道一本無二：天地萬物之生化皆由乾坤之實德而得成，實言天道之用，表現陰陽二性；實言地道之質，表現剛柔二性；實言人道之德，表現仁義二性。三才之成，其超越之根據只是一本無二之道德主體。聖者作易之意，只是順通至此天道性命通而爲一這一超越實體。

中庸云：「道不遠人，人之爲道而遠人，不可以爲道。」孟子云：「仁者人也；合而言

之，道也。」（註二十一）爲道而遠人即是不仁，不離人（仁）而言道，乃儒家之通義。同理，亦不離天（道）而言人（仁），人德如天德：天道之仁與人德之仁，內容意義完全相同。故易傳言天道亦云：「顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂，聖德大業至矣哉。」（繫上，五）此道即天地萬物生化之道，亦必是道德的創生之道：就天地萬物而言，由陰陽之不測中而見；就人而言，由仁精義熟而見，一本無二。因此，攝歸道德主體而言，仁精義熟即見道，天道之生化亦即是道德本心之道德創造。故繫辭傳云：「夫易廣大矣，以言乎遠則不禦，以言乎迺則靜而正，以言乎天地之間，則備矣。」（註二十二）

朱子云：「不禦，言無盡；靜而正，言即物而理存；備，言无所不有。」（註二十三）「備」言易道之無限，故易道創生之大用即道德主體創生之大用，此意通於孟子「萬物皆備於我」一語之實指。（註二十四）因此，所謂天道生物不測，易道廣大悉備，內容地言其實，即是吾心（道德本心）之生物不測、廣大悉備；歸於乾象而言，即是乾元之「大明終始」。此上諸義，必有一存有論之證成乃能予以肯斷。詳見第二章。吾人之意在指出：在儒家仁教系統下，易傳所言者有一基本的定向，此中實有道德的形上學爲其基礎，絕非落實於實然層面之客觀平鋪者。

因此，易傳中層層分解展示者，即是「立象以盡意」，進至「言不盡意」之境，必歸於

純誠篤行之道德實踐，故道德實踐所以可能之超越根據頓時即普而為天地萬物之大主，而證成道德的形上學至於圓實。

前云：「立象以盡意」，此即繫辭傳云：「是故夫象，聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象」（繫上，十二）、「象者像也」（繫下，一），而此總之皆是可言說、可象者；易中卦爻、繫辭是這一意義之「象」，故不論是卦爻之圖象或意象，皆用以符徵事變之幾與理。牟先生云：「卦爻之圖象亦是象徵事變之幾。取象則是心中所得之意。每一意是一普遍之理。『立象以盡意』，即立象以明幾與理。」（註二十五）而所謂幾與理，只能由辭象而指點出、啓發出；辭象非即是幾與理本身，辭象所攝者皆名言可盡之形而下者，故云：「幾不可為象所定，理亦不可為象所限。」（註二十六）幾與理乃是非名言所對之形而上者。此見易言「知幾其神」有一特殊之規定，即，是由道德通化之意義而言知事變之幾與理者，幾與理之有形而上之必然性，是由道德主體超越地決定而有，而絕非是言知客觀事物之幾勢者。此見第四章第一節。因此，「言不盡意」之「意」，是那足以攝盡事變之幾與理這種超越的、形而上的「意」，即易言「以體天地之撰，以通神明之德」者（繫下，六）。故能知能盡此「意」之主體亦必是超越的、形而上的「神知」，以易傳系統言，即是道德本心神明之知（乾知）。

故「立象」、「設卦」、「繫辭」所能盡者，只是形容、物宜、解象之言，而儘有不盡未盡者（情偽、利、神），故必繼之而云：「變而通之以盡利，鼓之舞之以盡神」。牟先生論云：

「變通以盡利，利是元亨利貞之利，非利用、利益之利。變通是盡利之兩個關節。變通固盡利，而亦有不盡之利矣。變通是關節，即是可說者，而不盡之利則是不可說者。可說者名言相應，不可說者非名言相應。鼓舞以盡神，鼓舞是可說之關節，而神用無方，則是不可說者。朱子言：『變通、鼓舞，以事而言』。……無論主觀措施所呈現之名言與符號，或客觀之事之表而可見之關節，皆是名言相應，可得而見聞者，即皆是形而下者。而其所盡之意、利，以及情偽與神，則皆是形而上者，不可得而見聞者，亦即非名言相應也。……是以繫辭傳雖云：『極天下之賾者存乎卦』而儘有非卦所盡能盡之『賾』矣。……是以終歸於『神而明之，存乎其人，默而成之，不言而信，存乎德行』。而終歸於『無言』也。」（註二十七）

如是，進至「窮理盡性以至于命」之境，則所窮所盡者，即是形而上的理、性，天道性命通而爲一之理、性，自窮理盡性以言「窮神知化」乃有客觀而真實的意義。並且此無言之境是自道德實踐之盡性盡道而證成者，「窮神知化」乃有道德創造之意義，是即由道德實踐以澈盡天道之全幅內容者。如是，此無言之境即是一道德的形上學之理境，「窮神知化」即

是一超越的存有論陳述。

Ⅱ、客觀宇宙論之誤解及解消

易傳所言者既是一形上學，亦兼及宇宙論的意義，此乃是依道德主體開闢之道德創造的存有論系統之本義。故易傳中每雜有宇宙論之辭語，尤其說卦傳後半部，及序卦雜卦二傳，論及事物之終始、生成，與事物間之相反相成者。（註二十八）論易者常以此爲提綱，遽斷易傳爲單純的客觀宇宙論，此即未察「儒家道德哲學之有形而上的意義與宇宙論的意義必依踐仁知天之圓教而理解始不誤，一離乎此，則迷茫而亂矣。」（註二十九）

萬物之生成終始在易傳中有特殊之規定，即道德創造之規定，亦非視爲平鋪之客觀事實者。本文第二章三節將詳論。而所謂事物間之相反相成者，易傳亦非視之爲客觀事實者，而乃由精神辯證之立場所察照者，故亦必由道德創造這一立場而言之乃可。所以吾人不必重視客觀宇宙之流變上的相反相成。此只是物勢流變之機括，此亦由易言「知幾」是以道德創造與通化的意義爲本，而知者；故本文不正視此三傳（說卦、序卦、雜卦）所論者。

所謂踐仁以知天之圓教者，是依一超越而客觀之天道神體爲客觀性原則，而對於天地萬物之存在有一超越的決定與貞定，復即以道德本心仁體爲主觀性原則之感通實踐，而與超越

者（天道神體）冥合爲一而規定的，此即儒家之圓教，亦易傳層層展示之本義，乾坤二傳充分展示者以此。根據天道天命創生不已（天行健）之體證，宇宙之創造生化即是一道德的創造歷程，即與就人是一道德的存在之道德創造，是同一義蘊的。故乾卦象傳云：「終日乾乾，反復道也。」文言曰：「乾道乃革。」革者革故生新；革彖云：「文明以說，大亨以正。革而當，其悔乃亡。天地革而四時成……順乎天而應乎人；革之時大矣哉。」使存在者不存在，使不存在者存在之，而有乾道（天道）以主之。此與見之於人這一主體由道德實踐至德慧圓盈、終日乾乾而復以見道者，無二無別。（復彖云：「復，其見天地之心乎。」）此卽是道德創造的本義。

先從超越的客觀面說天道論之內容。易傳對於天地萬物存在之根源提出乾元、乾道、道、神、易、一、及太極諸觀念爲客觀性原則。

太極一名見繫辭傳：「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。」（繫上，十一）又云：「天下之動貞夫一。」（繫下，一）經傳只提此一名，未見說明。普遍之誤解乃附會老子道德經：「道生一，一生二，二生三，三生萬物」一語。（註三十）先不論老子「生」義。易之太極與兩儀、四象、八卦衍生之邏輯關係只有指點之作用，而無內容的意義，卽只在說明「天下之動」之一般的邏輯的關係，而正是易云：「聖人有以見天下之賾，而擬諸

其形容，象其物宜」、「聖人有以見天下之動，而觀其會通，以行其典禮，……擬議以成其變化」者（繫上，八），是則兩儀、四象、八卦只是權用之設施，以說明卦爻系統之構成。並以之描述客觀宇宙之生成變易而已；此並未對道、一、太極有何內容意義之決定。故易傳又云：

「在天成象，在地成形，變化見矣。是故剛柔相摩，八卦相盪，鼓之以雷霆，潤之以風雨，日月運行，一寒一暑。」（繫上，一）

「剛柔相推而生變化……變化者進退之象，剛柔者晝夜之象。」（繫上，二）

「爻者，言乎變者也。」（繫上，三）

「爻也者，效天下之動者也。」（繫下，二）

此諸語所示者，不過是「八卦成列，象在其中矣，因而重之，爻在其中矣」（繫下，一）、「八卦以象告，爻象以情言」（繫下，十二）；是即卦爻系統只有隱喻之作用，擬議客觀宇宙變動之「典禮」，言變、效動亦只是「象告」。故卦爻所以象變而不即是變，易傳中常繫以剛柔、陰陽、晝夜、進退、男女、日月、寒暑、屈信、鬼神、闔闢、消息、盈虛、幽明、死生、上下、往來、動靜等辭語。（註三十一）凡此若平視之，皆成說明客觀宇宙生成變易之存在狀態者，亦即皆屬形而下之氣化活動者。此最有客觀宇宙論之嫌疑。它們繫屬於卦

爻系統以明客觀宇宙之生成變易，故易傳又云：「道有變動，故曰爻，爻有等，故曰物；物相雜，故曰文；文不當，故吉凶生焉。」（繫下，十）此即卦爻言變效動以說「物」之變易者。（註三十二）

客觀宇宙有變動，道無變動可言；此語是關聯於氣化活動而說「道有變動」。爻者效道之成物，于其所成之物上而符徵之，故此語應是爻之名之所以立處，而非實有此爻（主觀措施之名言符號）。爻有等級之分（六爻之立），故是「時物」；而六爻之錯雜亦如萬象畢陳，故有文理可言，當與不當則吉凶存焉。以此言萬物之變易一皆是形而下之氣化活動，故有種種曲折之相（「文理」）。而道本身是形而上的純一、整一之超越者，非現象界之實然事物，且為萬物變化之超越的所以然者。因此若關聯於「乾道變化」（乾象）、「一陰一陽之謂道」（繫上，五）而理解之，則道是超越的、動態的、使氣化活動所以可能之超越根據，外此非道。因此，在超越的道縱貫地生化下，萬物之生成變易是依據本體宇宙論之規定而說者，而非客觀宇宙論之意義。故傳云：「知變化之道，其知神之所為。」（繫上，九）又曰：「神也者，妙萬物而為言者也。」（說卦，六）「變化之道」即易道、神道，知「變化之道」即知神道之所為，此依一超越的主體而說者，神、道亦均以理言，即以形而上之體性以言者，故若以理言，「道有變動」必依本體宇宙論之義理了解之。

依此意，可以抉擇易傳另一語：「易之爲書也不可遠，爲道也屢遷，變動不居，周流六虛，上下無常，剛柔相易，不可爲典要，唯變所適。」（繫下，八）朱子云：「周流六虛，謂陰陽流行於卦之六位。」（註三十三）以卦爻所符徵之變化云爲雖極言「變」，而此「變」是形而下之生成變易，故此語是顯喻「道」之有生化變動之實事而已，非就道之自體而作之本體宇宙論之陳述。此與繫辭傳第十一章言「變」不同：「是故闔戶謂之坤，闢戶謂之乾。一闔一闢謂之變，往來不窮謂之通。」此言「變、通」特由乾坤而說，卽就乾坤之體性而言變通之內容意義者：闔關二動相不足以盡「變」之全，一闔一闢乃所以見「變」之實；往來二動相不足以明「通」之全，往來不窮乃所以見利通無碍之實；此二語用以指點乾坤生物成物之變通無碍、圓神無方之功化。故由之而理解「變動以利言」、「變而通之以盡利」（繫上，十二）始不誤，總之繫屬於乾坤、神之體性而言利、通、變、動悉皆以理言，而不可以氣言。因此，落實於爻象言變動，與落實於乾坤言變動，其意義自不相同。前者隱喻，是形而下的物變世界；後者是本體宇宙論之陳述，是形而上的體用世界。否則混漫分際，乾坤之實義亦爲之掩而不明矣。

王弼云：「夫爻者何也，言乎變者也，變者何也，情僞之所爲也。夫情僞之動，非數之所求也，……巧歷不能定其筭數，聖明不能爲之典要，法制所不能齊，度量所不能均也。故

擬議以成其變化，語成器而後有格。……是故卦以存時，爻以示變。」（註三十四）邢璣云：「爻者效也，物剛效剛，物柔效柔，遇物而變，動有所之，故云言乎變者也。」（註三十五）此即卦爻之名之所以立，而爲可象者。而「情僞之動」（幾）乃卦爻所不能盡也，是則爲不可象者。

萬物之生成變易若由卦爻所表象者，亦必在時空之表象中，故云「卦以存時，爻以示變」。爻示變、效變，而變化不已，不能定其變化之本身，而只是浮沈低昂之關係，有種種曲折之相，此即如佛家所言之「緣起」：生滅無常，變易遷流。故以爻定此變化之過程而符徵之，而爻亦不是變；爻之組成卦，由初至上而爲一終始生成之過程，卦成即象一客觀事物之成。「卦以存時」意即：執定一時空之段落，以之表象一物之成，所謂「擬議以成其變化，語成器而後有格」也。卦亦非物；是以卦爻皆方便之筌蹄，故得意可忘象。由卦爻系統虛涵天地萬物之生成變易者，皆是形而下的、可象的具體世界之變易，即是一物變世界，漢易之全部課題皆在這一範圍內，因此所謂易之客觀宇宙論者乃全是未見道體之貞常的片面之論。復「乾坤以理言」之規範，易之所以有宇宙論的意義，亦必於此有所簡別而不濫矣。因此，若由乾坤而言變動、變通、變易、利、情僞、消息、盈虛，……此中所言皆爲形而上的意義，不得純以氣言。

因此，若太極、一、道是表示一極至之理，則斷非是卦爻系統之意義，而是總天地萬物而言其極至之理，故卽是形而上的道體；此卽道之究極意義。易云：「六爻之動，三極之道。」（繫上，二）三極之道實卽三才之道：天地人三才各是一極至之理。天以健爲極至，地以厚爲極至，人以仁爲極至。三才之道其極一也，卽是一道體，故說爲太極。其既爲天地萬物生化之根源，則關聯於卦爻系統以言道體生化之不測而爲萬物之宗主，喻解地說「易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦」，亦是可有的聯想。（註三十六）且太極之極是無限定之極，是絕對的、最後的根源之理，故亦可說爲無極之極，必辯證地展示其內容才見其具體之意義。易傳中乾坤、神、易作爲本體宇宙論或存有論之實體時，卽由辯證的（詭譎的）方式展示其具體而真實的內容者，皆此意義之輾轉表示。

是則如易言「道有變動，故曰爻」（上引）、「天地絪縕，萬物化醇。男女構精，萬物化生。」（繫下，五）此皆非綱領原則而只有顯喻之作用。後者卽由天地、男女二對偶性爲喻，言二對偶之專一不雜、契合無間，以指點神體、易體（總之卽是道體）之感通無碍、純一至正，而有生化之實事實物。故損六三小象云：「一人行，三則疑。」由二之偶以指點兼此二偶爲圓一之道體（「參天兩地」），乃易中之雅語。正猶繫上四云：「精氣爲物，游魂爲變」，此雖完全以形而下之精氣說「萬物化醇，萬物化生」，但兩氣（形而下者）之絪縕不

是道體之一（形而上者），但由兩氣之交密契美而顯純一道體之創生天地萬物之氣象者，則亦是可有之聯想。朱子云：「綱縕，交密之狀。醇，謂厚而凝也，言氣化者也。化生，形化者也。」（註三十七）化醇、化生皆是氣化之辭，而「綱縕」在易傳中亦非一綱領概念、原則。論易必由乾坤乃能提攝其深意與實義，于此可見。故例如序卦傳上云：「有天地，然後萬物生焉。盈天地之間者唯萬物。」序卦下云：「有天地，然後有萬物。有萬物，然後有男女。」凡此皆作為指點乾坤有全體大用之顯喻語，不得作為論易之綱領原則。

亦例如：「易窮則變，變則通，通則久」（繫下，二），常被誤為易中一獨立原則，而有種種附會之論。實則此語乃專就人群事態之得失而言者，並非一獨立原則，意即：怙其故常不知變，則必窮，故須法天道而善變以通、久。故落於事態上之推行，有「窮、變、通、久」之權行可言，此四者皆以氣言者。若以理言，斷無計利而行的窮、變、通、久。如是，則此語即是：「天行健，君子以自強不息」（乾大象傳）、「乾始能以美利利天下，不言所利，大矣哉。」（乾文言）故其上必云：「通其變，使民不倦，神而化之，使民宜之。」（繫下，二）守故則倦，神化則行而宜，實即是隨時創造而常新，直方大精進而不息；此即是道德的創造與通化。故其下云：「黃帝堯舜垂衣裳而治天下，蓋取諸乾坤。」（同上）朱子云：「乾坤變化而无爲。」（註三十八）此以聖者為標準，无爲而无不為者皆有實德而主之，

故爲與不爲皆以理言。以乾坤爲法，尊乾而法坤也。故乾坤之變化即是道德之創造，說爲「神而化之」之神化。「窮、變、通、久」之權行，在「神化」之貞定下保證住其形而上的必然性，即以理言，而不以氣言也。此即儒者之常行，而經權不碍矣。

通過以上對易傳中易使人聯想爲客觀宇宙論辭語之簡別，即可澄清此嫌疑。而易傳道德的形上學當然有宇宙論之意義，以其亦爲一存有論故。此宇宙論是由一根源的道德理性所開闢和決定的，故絕非是一客觀實然的宇宙論系統，它有此嫌疑，只因文字上的鋪設而有，但總非其實，一經納入乾坤義理系統下，此嫌疑自可根本撤除，此則須善會易教，前列所論著蓋亦須念效在茲者。總之，此嫌疑來自三個根本原因：

一、執定繫辭傳及說卦、序卦、雜卦三傳中若干非綱領性辭語，視爲平鋪的客觀宇宙論之辭語或一般原則，從而斷定易傳提供了生、動、變、易之宇宙論的生成原理。此如嚴靈峯先生說：「我們在周易中看到了生、動、變的一般原理。」（註三十九）此即根據前列非綱領性辭語而來的論斷。馮友蘭更誣妄：「以個人生命之來源爲根據，類推萬物之來源。」又曰：「皆根據男女兩性對於生殖之活動，以說明乾坤。」「總之，易之一書，即宇宙全體之縮影。」（註四十）馮氏于乾坤義理之無知，其言全屬廢辭，亦不必深論矣。凡此誤解皆不明易傳含道德創造的存有論有以致之。

二、凡將以德言之形而上的乾坤、道、神、易、理、易簡、知能、一、太極等超越的實體性觀念，混同於形而下（以氣言）之陰陽變易者，決定地是客觀宇宙論之路數，亦決定地歧解易傳所含之義理。順此路數，則只能摹狀或解析此現實之宇宙爲卦爻系統所涵攝之一具體世界，或只是一有條件規律之氣化流行之世界，而無與于天地萬物之根本原理，此是漢易之典範，故亦不盡易義；其不能有存有論之建立亦是先在地決定的，若謂其有萬物存在之根本原理，亦必是獨斷的。（註四十一）

三、前列兩種誤解，是其識見之質實而不見易教之深雅，遮撥其誤解不難，復「乾坤以德言」之規範，此誤解即不應存在。第三種誤解則爲固蔽而割截之識見，謂易中雖有形上學與宇宙論兩行之系統，然互割截而必不相通。此說以勞思光教授最顯明。若以此說爲準，易傳開宗明義言道器之超越的區分即無仁教系統內之本質意義。然而，就如吾人在前述中所表示者，易傳證立兩界（超越界與經驗界）合一是其絕大的智慧，亦是儒家道德智慧之涵量之本義，「道德創造」一義依此而有全盡的真實的意義，故其所證成者是一圓實之道德的形上學。言說爲形上學與宇宙論兩系統，其實只是一系統，以此一道德的形上學即是一道德創造的存有論（客觀地言，是本體宇宙論。）

勞思光說：「繫辭之理論是形上學觀念與宇宙論觀念之混合。」又曰：「形上學及宇宙

論之哲學，皆是以「客體性」爲本者。……易傳及中庸等文件所表現之思想，則以形上學爲主，而雜有宇宙論成分。故易傳之思想理論，決不能與孔孟之學混爲一談。」又曰：「凡一切訴於存有以說價值之理論，無論如何複雜精巧，基本上必不能成立，……易傳理論屬於此種通過存有以解釋價值之理論，故亦有根本困難。」（註四十二）此困難即勞說的「對價值之 Ontological Interpretation（案：即對價值之存有論的解釋）」（同上）。此爲對形上學與宇宙論之桎梏。

此觀點全是勞先生識見之固蔽，亦不明易傳之形上學與宇宙論的意義。即根本無知於道德的形上學即是道德創造的存有論，即此存有論並非是「以客體性爲本」者，亦非是「對價值之存有論的解釋」，而乃實是對存有之道德價值的解釋，對存有之道德的決定。勞先生之誣枉，其癥結全在其顛倒見。其對庸易之理解即完全基此癥結而發。彼謂「易庸之思想理論決不能與孔孟之學混爲一談」，此種割截顯非儒家之實，對於論孟亦無善會。

儒家易、庸之系統，乃以善之自體作爲價值之源而決定存有（勞說「客體性」）之內容意義，此即對存有之道德之決定，乾文言「元者，善之長也」，即是明證。善即是一絕對的、最後的實體；以善爲存有（易以乾元稱之）乃有具體而真實的內容。由天道性命相貫通之義理，本心之善即是性體。易云：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」繼此道

者是「善」，此善爲本體宇宙論之意義，而成之者即是性體；性、善、道其極一也，內容的意義只是一本心仁體。以此提攝天道、性命之真實內容，故即對天地萬物有一道德創造的決定，由此開立之存有論正是一本的圓盈之教。盈者，以道德主體（善）之照體挺立而爲宇宙生化之宗主，不依傍任何獨立之客觀存有（如上帝）而建立存有論；圓者，復即依此道德主體下開存在界與道德界，證立兩界合一而有形而上之必然性，以至圓實飽滿、通而不隔，此之謂一本圓盈之教。（註四十三）因此，若兩界互隔，即失儒家自論、孟、庸、易一根而發、由仁教所開創之道德的形上學之本義，亦失道德智慧涵量之本義，即，儒家依道德主體必透至形而上的意義與宇宙論的意義，以成就一圓教存有論而爲圓滿。此意即：道德主體無限，亦是絕對的、最後的，不僅是吾人道德創造的根源，並且是宇宙生化之大主；道德創造與宇宙生化內容的意義一本無二。（註四十四）乾坤、道、易、神、一、太極是此存有論之實體（存有）言，必落實于此乃得實解。

先展示其客觀面之本體宇宙論，此爲易傳之綱領義理，而以乾象爲最具代表性。欲理解乾象，又必先正視易中幽明之辯。下節表述本體宇宙論之內容。

第二節 本體宇宙論之展示

I、幽明之辯：神化之必然性

易傳有關宇宙論之陳述既不是單純的客觀宇宙論，而是由形而上之本體縱貫地生化宇宙而言，當名之爲本體宇宙論；既由形而上之本體立言，故此種宇宙論有形上學的意義。此形而上之本體有種種名，而其體義無殊，故本體宇宙論之全幅內容即是天道論之內容。先論易言幽明、死生之旨。

繫辭傳云：「易與天地準，故能彌綸天地之道。仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故；原始反終，故知死生之說。精氣爲物，游魂爲變，是故知鬼神之情狀。」（繫上，四）

以天地之道建體以言，此見易言宇宙論非一往氣化論者。故此中幽明、死生、鬼神之陰陽變化成對之語，是用以指稱道體（天地之道）的生化作用，而有此陰陽變化之實事者。朱子註曰：「此窮理之事。以者，聖人以易之書也。易者陰陽而已。幽明、死生、鬼神，皆陰陽之變，天地之道也。天文則有晝夜上下，地理則有南北高深。原者，推之於前；反者，要之於後。陰精陽氣，聚而成物，神之伸也；魂游魄降，散而爲變，鬼之歸也。」（註四十五）既云「窮理」，復建體以言天道之生化，則朱子「易者陰陽而已」及鬼神之注釋不諦。

因此，吾人可決定此本體宇宙論之特質，是以超越實體提攝宇宙論而縱貫地明其生化大用爲底子，幽明、死生、鬼神之陰陽變化者，一是本體宇宙論之具體內容，即，陰陽、鬼神、晝夜、死生、幽明，……絕非表象實然的氣化活動，而正是天道之大用流行，歸於聖者窮理盡性而展示之宇宙論的內容。若此內容是表象客觀平鋪的氣化活動，則攝之于「生滅變易」一觀念即可，則易不必言大生、廣生，此系統即同佛言「緣起」者無二；此生滅變易者是無明業識之幻妄，是緣起性空下之幻現。此不可不辯。

「知幽明之故」者，即知「幽之故」與「明之故」，幽明通而爲一，故說「知幽明之故」。若幽明互隔不通，此語即非本體宇宙論之陳述，幽明即是二物，而爲形而下的生滅變易者。幽之故者，幽之過去即是明，是以幽之故即是過去已形之明。明之故者，明之過去即是幽，是以明之故即是過去未形之幽。簡言之，幽之故是明，明之故是幽；幽明不離不二。亦例言死生終始之義：生之終爲死，義盡仁至則死而不死，即是生；由生而言死，由死而言終，原始要終，終始通而爲一，即是死生一如；易云：「永貞，以大終也。」（坤用六，象）故說「原始反終，故知死生之說」。此即是「幽明同途，死生一道」之形而上的陳述。

張載云：「天文地理皆因明而知之，非明則皆幽也。此所以知幽明之故。……見者由明，而不見非无物也，乃是天之至處。……故聖人仰觀俯察但云知幽明之故，不云知有无之故

。盈天地之間者法象而已，……方其形也，有以知幽之故；方其不形也，有以知明之故。」（註四十六）又曰：「易謂原始反終，故知死生之說者，謂原始而知生，則求其終而知死。」（註四十七）死生即終始；原其始，則知生之所本；返其終，則知死之所歸。終始、死生一如，唯盡性盡道者能一之，是知歸、本者即是一仁一性而已，此之謂大終。此與由「天之至處」（即道體）而云幽明一如，正是無二無別也。由盡性而證成「幽明同途，死生一道」之真實意義者，此正是一形而上之陳述，而幽明、死生、鬼神皆有道德實理之必然性也。

熊十力云：「明者，勢用發現著明而易見。幽者，勢用默運深潛而難知。……夫幽以爲蘊，明以爲表。幽者謂神，明者爲物。……幽者明之蘊，明者幽之表，幽明本非二物。……幽唯無待，本具萬德，運化無窮。明雖有對，而實與幽同體。故幽於明，潛移默轉，即萬物皆歸神化。……夫萬化之奇，莫奇於翕（明），……森然昭著而成散殊，故謂之明。萬化之盛，莫盛於闢（幽），備萬德而如本，肇群有而無形，故謂之幽。」（註四十八）

「幽者明之蘊，明者幽之表，幽明本非二物」、「明雖有對，而實與幽同體。故幽於明，潛移默轉，即萬物皆歸神化」，此言之美矣，是即「體用一源，顯微無間」（程序語）所示者。此將幽明攝於乾坤之實德而言之，故「知幽明之故，知死生之說」者，是自聖者道德實踐以證實天道之生化不測而說，亦是自神體之妙用無方而說，故說爲神化。此與自「窮

神知化」而言神化之意義同，故此知必非質測的、有限的，其所知者亦必不是生滅變易意義下之幽明、死生、鬼神，而爲天道神體縱貫創生之神化意義下之幽明、死生、鬼神，是即實理照澈實事之神化。

因此，神化意義之死生、幽明、鬼神（天地萬物）通於宇宙論的與道德實踐的意義，其極一也。故「知幽明、知死生」是因有一超越的神知之明冒之而知之，故幽明、死生乃繫屬於一超越的神知之明（道德本心之神明）而爲形而上的神化意義之存在，此意即通於道德的與宇宙論的實體而規定者，故易言幽明、死生、鬼神乃是本體宇宙論之陳述。

韓康伯云：「幽明者，有形无形之象。死生者，始終之數也。……盡聚散之理，則能知變化之道，无幽而不通也。」（註四十九）

韓注未扣緊天道創生之體用義，亦不明道德實踐至精義入神所澈至之體用義，故亦不能言其神化意義，而只虛靈無碍地言幽明、生死之形式意義。據此而言「盡聚散之理，則能知變化之道」，並不能證實「變化之道」的具體而真實的內容意義，且「有形无形之象」、「始終之數」皆由互遮以顯幽明、死生之形式意義，是則不能證立其形而上之必然性，而流於浮泛不切。此是依老學玄義以言易所必至者也，其餘視之爲單純的客觀宇宙論者，其失亦不必深論也。「幽明同途，死生一道」，固爲易傳形上學所決定之宇宙論之特色，然天道性命

相貫通乃爲論易之法眼，離乎此，不迷則亂，由韓注之失斷可知也。

「知幽明之故，知死生之說」句法，與說卦傳「和順於道德而理于義」（說卦，一）、「順性命之理」（說卦，二）相同，其意義通於道德的與宇宙論的意義。牟先生釋此二語云：

「陰陽之變不測不息而成動序即曰道，其動而『以易知、以簡能』即曰德。易簡理得而不可亂即爲『和順于道德』。（此道德是宇宙論的意義）。易簡理得之化發于道德創造之真幾，由此而見其定然與當然，此即爲『理于義』。理于義者言統理于義以定之也。（此是道德的意義）。故『和順于道德』即函著『理于義』。由『和順于道德而理于義』即可進而言『窮理盡性以至于命』。」（註五十）

是則「道德」連言，實可分由宇宙論的意義與道德的意義而展示其內容的意義，終必通而爲一，以極成一本的本體宇宙論。「陰陽之變不測不息而成動序」即前云「幽明同途，死生二道」之神化，此動序由乾坤實德之自體而展示（繫辭傳第一章：「乾以易知，坤以簡能。」），故此本體宇宙論之形上學意義，完全由道德實理所決定和證成者，故亦即是「性命之理」、「易簡之理」所實現者。因此，「順性命之理」一語，言「順性之理」與「順命之理」。牟先生繼云：

「就順性之理言，即通極于道、通極于源頭處天命之命，而就順命之理言，則即順通此兩種命之理也。」（註五十一）此「兩種命之理」即是天命、理命（義命）之理與氣命（福命）之理，而此總之，天道性命通而爲一，其理是一。就氣命言，此是宇宙論所必攝者，天地萬物無不有氣命之必然性。（人、物之有「氣命」是一本體宇宙論的，形而上的必然性。）而就理命言，則爲吾人道德實踐所以可能之超越根據。盡道盡性已，「窮理盡性以至于命」，理、性、命是一，故會歸一本，「性命之理」是一本體宇宙論之實體，其具體之內容亦只是「幽明同途，死生一道」之神化（天地萬物皆有形而上之必然性）。易簡理得之「易簡之理」亦然（第二章中詳之），故亦可自乾坤處展示本體宇宙論之內容。

如是，易傳凡言乾坤、道、易、神、一，……之一切論述皆爲本體宇宙論之陳述，而亦皆有形上學之意義：「乾道變化，各正性命」（乾象）、「坤道其順乎，承天而時行」（坤文言）、「一陰一陽之謂道」（繫上，五）、「神也者，妙萬物而爲言者也」（說卦，六）、「生生之謂易。成象之謂乾，效法之謂坤」（繫上，五）及「乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以簡能」（繫上，一），凡此皆有道德實體之真實內容超越地決定住其實義也，故亦由道德創造的存有論而充分證成其全幅意義者。此意後當展示。

因此，在天道性命相貫通下而言「知幽明之故，知死生之說」之形上學意義，明示易傳

言宇宙論有一縱貫的實體創生之體用關係（承體起用的「自由之因果關係」），即，是一德實理縱貫創生的「實相資、實相待」之因故、體用之關係；此即依道德實踐澈至天道而開立之體用論，正是牟先生所說的：「在踐仁盡性底無限擴大中，因著一種宇宙的情懷，這種體用因果也就是本體宇宙論上的體用因果，兩者並無二致。必貫至此境，道德的形上學始能出現。」（註五十二）此語可決定住易言幽明、死生、陰陽，……等之神化意義而不歧出。

因此，就道德實踐所正面開立之體用義言，易傳中皆依此路數而展示這層義理。

乾文言云：「亢之爲言也，知進而不知退，知存而不知亡，知得而不知喪。（其唯聖人乎？）」（案：此爲衍文。）知進退存亡，而不失其正者，其唯聖人乎。」（乾文言，上九）適邊立對、意必固我，不得中道，是則進退、存亡、得喪，兩兩對立，執其一則不知其二，此皆「失其正者」。就事上言，凡此均屬生滅變易之現象。唯聖者中道而立，道德實踐地證成圓而神之化境，故知進退、存亡、得喪而一之；進退、存亡、得喪不繫于心而繫于事物，則事事物物莫非實理所貫澈貞定之實事實物，貞定其無限的道德價值與意義。就事（物）上言，則非可以生滅變易之現象視之，此則爲天道性體之全幅內容之事事物物也。而「不失其正」是以道德實理圓而神之貞定而規定，而非以玄理主體、空理主體之明通一切、圓神無碍之圓境而規定。同理，「君子知柔知剛」（繫下，五）亦然，剛柔失其以氣言之剛柔義，而

以理言；藉剛柔分殊之事物而表現義理之當然、德行之實事，天道天理即在此分殊之實事中貞定之，而有其具體而真實之表現。天道無限，事物亦無限。

亦例如易云：「乾以易知，坤以簡能。易則易知，簡則易從。易知則有親，易從則有功，有親則可久，有功則可大，可久則賢人之德，可大則賢人之業。」（繫上，一）朱子云：「此言人法乾坤之道，至此則可以爲賢矣。」（註五十三）此說簡率而未明體用之義。易簡承乾坤而言，是其本質屬性，而親、功、久、大、賢人之德、賢人之業，由易簡之理貞定提攝，而卽化爲以理言者。以氣言之事物（現象義）有生滅變易，一切權行妄法皆是生滅變易者；是以以理言，則皆爲天道性體之本質內容也（承體起用，攝用歸體，體用不二）。「易窮則變，變則通，通則久」（繫下，二）亦然；「窮、變、通、久」之權行有實理以貞定，而卽爲天道性體之本質內容也，卽權而實，旁行而不流，經權不碍，而卽有形而上之必然性者。易簡乃以道德實理而規定。

如是兼攝事物而言，陰陽變化中之一切：進退、存亡、得喪、幽明、死生、鬼神、剛柔、晝夜、消息、盈虛、往來、上下，由乾坤之實德超越地決定下通而爲一，由道德實踐之圓神而化中證成其必然性，而吾人本心神明之知貞觀天地之化（易云：「知幽明之故」），而卽證成天地之化；是則此一通而不隔之生命卽是生生之易的具體印證。故易傳云：「易與天

地準，故能彌綸天地之道。……與天地相似，故不違；知周乎萬物而道濟天下，故不過。旁行而不流，樂天知命，故不憂。安土敦乎仁，故能愛。範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，通乎晝夜之道而知。故神无方而易无體。」（繫上，四）此本心神明之知而即是神與易之圓神體性。

此是由道德實踐澈至之圓神化境，故其所彌綸天地之化的宇宙論，是道德的形上學意義下之宇宙論，亦曰本體宇宙論。至乎此，道德秩序即是宇宙秩序。以此抉擇易傳各象，莫不一一條暢順適：

乾象云：「乾道變化，各正性命。」

恆象云：「天地之道，恆久而不已也。利有攸往，終則有始也。日月得天而能久照，四時變化而能久成，聖人久于其道而天下化成。觀其所恆，而天地萬物之情可見矣。」象曰：「君子以立不易方。」

謙象云：「謙亨。天道下濟以光明，地道卑而上行。天道虧盈而益謙，地道變盈而流謙，鬼神害盈而福謙，人道惡盈而好謙。謙尊而光，卑而不可踰，君子之終也。」

蠱象云：「終則有始，天行也。」

剝象云：「順而止之，觀象也。君子尚消息盈虛，天行也。」

豐象云：「明以動，故豐。日中則昃，月盈則食，天地盈虛與時消息。而況於人乎？況於鬼神乎？」

隨象云：「大亨、貞、无咎，而天下隨時。」

復象云：「反復其道，七日來復，天行也。利有攸往，剛長也。復其見天地之心乎？」

觀象云：「觀天之神道，而四時不忒。聖人以神道設教，而天下服也。」

賁象云：「賁亨。柔來而文剛，故亨；分剛上而文柔，故小利有攸往，天文也。文明以止，人文也。觀乎天文，以察時變。觀乎人文，以化成天下。」

无妄象云：「无妄，剛自外來而主於內，動而健。剛中而應，大亨以正，天之命也。」象曰：「天下雷行，物與无妄。先王以茂對時，育萬物。」

大畜象云：「大畜，剛健篤實輝光，日新其德，應乎天也。」……

其餘諸象、傳可覆按。正如賁象所言者，天文、人文、文明、文化，總之即「天下之動」，無非是天之所命、天行之所示（貞夫一），即無非是道德實理所通澈而貞定其無限的道德價值與意義之活動；「天下雷行，物與无妄」，天地萬物真實無妄，非幻非假，而為天命流行之具體而真實之表現。「天行健，君子以自強不息。」天行之健德，即君子所以自強不息之健德，其極一也。是即宇宙秩序即道德秩序；兩者無二無別。

此即爲由道德的形上學所極成之本體宇宙論之內容意義；亦爲本之於德性主體而澈至之圓境，而爲佛道所未至者也。

Ⅱ、乾象「乾道變化，各正性命」

乾象云：「大哉乾元，萬物資始。乃統天。雲行雨施，品物流形。大明終始，六位時成。時乘六龍以御天。乾道變化，各正性命。保合大和，乃利貞。首出庶物，萬國咸寧。」此爲本體宇宙論之典型的表示。

乾象整句文字由四段平行語組成：由乾元首出，至「品物流形」爲一段；「大明終始」至「時乘六龍以御天」爲一段；「乾道變化」至「乃利貞」及「首出庶物，萬國咸寧」爲另兩段。最後段呼應「乾道變化」而言，第一、二段則喻乾元終始之義，以扣應「乾道變化，各正性命」。總之，在闡述乾元乾道所開立之本體宇宙論之元亨利貞的具體內容。（註五十四）

乾元即乾道；說爲「元」者以乾道爲元也。說乾元或乾道，是依天道於穆不已、創生不已之「天行健」而稱之，即明天道的至健之德。乾文言云：「元者善之長也。」至健之德以善之自體而規定，因此，乾元、乾道之本質內容是即存有即活動的乾健之德（善之自體）。乾元是萬物所資以爲始者，是即統天地萬物而爲之主以言乾元至健之德，故云「大哉乾

元，萬物資始。」而「乃統天」之天是以形物而規定。王弼云：「天也者，形之名也。健也者，用形者也。夫形也者，物之累也。有天之形，而能永保無虧，爲物之首（案：以天爲物之首），統之者豈非至健哉。」（註五十五）此「天」是形物之總稱，散說即是萬物；形物之天是形而下者，而統天地萬物而爲之主（萬物資之以爲始）的乾元則是形而上者。乾元首出而爲主以統運天地萬物，則天地之間「雲形雨施，品物流形」，生機洋溢，充實飽滿，莫非乾元之遍運鼓舞，以是故說乾健之道。「用形不累」之「健」是以「創始之德」而規定，是則乾元或乾健之道是一創造原理。天道生化萬物，成就萬物之密意即依乾健之創造性原理而說者。故貫通形而上者與形而下者之本體宇宙論系統，是由創造原理而縱貫地展示生化萬物之具體內容。此是尊乾元之超越的客觀性原則之尊嚴。

王弼云：「大明乎終始之道，故六位不失其時而成。升降無常，隨時而用。處則乘潛龍，出則乘飛龍，故曰時乘六龍也。乘變化而御大器。」（註五十六）

乾卦六爻，由初至上有六位，象潛、見、惕、躍、飛、亢六龍，以喻終始之義；亦例言「爲道也屢遷，變動不居，周流六虛」（繫下，八）。六爻、六位、六虛皆是象徵的虛說，實處在乾元生化萬物（六龍）之終始。凡繫屬於創造原理之一終始過程者即是一物之成；六十四卦依乾坤而成，象徵萬物生成之終始過程，特由乾卦六爻象徵萬物之終始，故云：「六

位時成」。終始之六位在於時變中形成；在時變中才有具體之形物之成。故在時變中乃說「升降無常」、「變動不居」。依此六位之成而說乾元統運萬物、終始萬物，故云「時乘六龍以御天」。六位不失其時而成，乾道（終始之道）亦「隨時而用」；此即示乾道之健行性與創造性。乾道「乘變化而御大器」（「大器」即六爻），而又「隨時而用」，則其所終始之萬物是由乾健之道如其生成（始生）而即利通之，即明通之。由始而言生，由終而言成，乾道乃即於萬物之生成終始中自立自建其自己。既建體以言乾道（善之自體），則乾道之自立自建即明通無碍而證立萬物之形而上之必然性。此之謂「大明終始」。

依乾象，乾元即是「大明」；以乾象四段皆平行語，乾元、乾道、大明屬同位格故。若爲一形容詞亦得：如王弼以「大明」形容終始之道（乾元），以之呼應「雲行雨施，品物流形」之生機飽滿，然此機趣富有之超越根據則在乾健之德。生成終始之過程，（不，一說「生」，則一生一切生。說「過程」是權用。非言現象界之生成終始，以乾象爲本體宇宙論之陳述故。）由乾健之道利通之，亦即明通之，一明一切明，以承體起用故。乾健之道於明通中自建自立，是即通體是明。通體是明，則明無所不在，乾道無所不在，此即「乾道隨時而用」。若有所在、有所不在，則「隨時而用」、「用形不累」其義不成，乾元至健之德總有虛欠而不立；如是易傳中乾元至健、至易、靜專、動闢、「剛健中正，純粹精也」（乾文言

（）之稱亦不極成。因此，若「大明」爲形容詞，形容乾道之爲終始之道，則萬物終始之大明的超越根據即是乾元。而此爲一縱貫的本體宇宙論系統，故可直接以「大明」表乾元之創造性自己，是即「明體」。此意即，「大明終始」之「明」有本質上的意義，以與坤象「先迷失道，後順得常」之「迷」有本質上的對照。明與迷之對照在展示一道德創造的存有論上有必然性，此意詳下第二章第一節附論中。

此意明確，即可正視「乾道變化，各正性命」句下之實義。乾道是一創造性原理，是純一、整一而無異質間雜之絕對的普遍性，乾文言云「純粹精也」，其本身不能說變化。形而下的形物有變化，形而上的乾道無變化。「乾道變化」與前節引「在天成象，在地成形，變化見矣」（繫上，一）、「成象之謂乾」（繫上，五），同爲本體宇宙論之陳述。「變化」是由乾道創生成物之結果上而見，而依本體宇宙論言，形物之變化即是形物之生成，其超越之根據則在乾道。此爲本體縱貫創生之體用關係，因此，乾道至健之德創生大用流行，即生成萬物而有變化，遂亦可總持地說「乾道變化」。此「變化」應即是「神化」。

在「乾道變化」中，各個物一一正定其性命，故不幻不妄，物之成卽是其性命之正；成卽是正。此卽「各正性命」之本義。各個物之性命是由乾道（天道）而賦予（命之）者，是卽當然而不容已，定然而不可移者。正、定、成由乾道超越地縱貫地決定住其本體宇宙論之

意義，因此，「性命」之實通極於形而上之天道，而天道下貫通澈各個物而爲其性命之超越根據。天道性命通而爲一，故「乾道變化，各正性命」之具體而真實之內容，可經由窮理盡性之道德實踐而證實，是則「乾道變化」之本體宇宙論系統可轉爲道德創造之存有論系統（坤元之系統），以極成一本圓盈之教也。此即函：乾坤之全幅具體內容是同一的，天道與仁體實無二無別也。

王弼云：「乘變化而御大器，靜專動直，不失大和，豈非正性命之情者邪？」（註五十七）此中言「正性命之情」，是落實在乾道自身之正性命，而非于其所成物之物上的各正性命，正好去一「各」字，顯然不契「各正性命」之本體宇宙論之意義，是即不能證立萬物之形而上的必然性也，乾象天道性命相貫通之密意不能契知，則坤傳之玄義亦必是隔而不通。後章中將展示。故王弼注「保合大和，乃利貞」句，只云：「不和而剛暴。」（同上）此解不實，未與於易言「利貞」之意旨。

朱子云：「變者化之漸，化者變之成。物所受爲性，天所賦爲命。太和、陰陽會合沖合之氣也。各正者，得於有生之初；保合者，全於已生之後。此言乾道變化，无所不利，而萬物各得其性命以自全，以釋利貞之義也。」（註五十八）朱子解「乾道變化」之「變化」義，未明易傳體用論，即不明「乾道變化」是一本體宇宙論陳述，故錯解此語，因此「太和」解

成「陰陽會合沖合之氣」，而完全落入形而下之氣化論；此乃根本誤解易傳之天道論者。然以其爲儒家之理路，性命之義不失「萬物各得其性命以自全」義。然依朱子意，「各正者，得於有生之初；保合者，全於已生之後」句，錯置於「太和」句下，依文義，則物之「有生之初」所得者與「已生之後」所全者，竟轉成是「陰陽會合沖合之氣」，完全錯解「保合太和」之意，並亦不能自持其「各正性命」之理解，此則大悖乾象之旨。朱子于此歧解，則亦決定地不能契入天道性命相貫通之道德智慧，及其中所含之一圓頓之教，其注易差失之多見正顯明其一往漸教之態度也。

程頤云：「乾道變化，生育萬物，洪纖高下，各以其類，各正性命也。天所賦爲命，物所受爲性。保合大和，乃利貞。保謂常存，合謂常和，保合大和，是以利且貞也。天地之道，常久而不已者，保合大和。」（註五十九）

程氏似較清明，然其解實顯明其漸教之路數：其雖視「利貞」是就「保合大和」上而見，然以「洪纖高下，各以其類」解「各正性命」，及由性命之「常存」、「常和」拆解「保合」二字，即失文義；原夫「保合」是就「各物間之太和（Great harmony）」而說者。復即以「天地之道，常久而不已者」解「保合大和」，如是「大和」是就「天地之道」而說者，此又失義，失「利貞」之義也。此諸義完全是橫攝地言乾道與天地萬物之關係，是即不

明「乾道變化，各正性命」之縱貫創生性，且文字刺繆不順適。因此，「天地之道，常久而不已者」，是由萬物靜態的「洪纖高下，各以其類」之常存、常和而說的，「天地之道」（乾道）只是客觀的存有義，而非即存有即活動之創造實體，此即示程氏不契天道性命相貫通之根源智慧。如是，程云「乾道變化，生育萬物」，只是彷彿之言，此「生」字斷無「創生」之實義，此語即無必然性之證立，以其非一本體宇宙論之陳述。因此可斷言：程朱皆不能掌握本體宇宙論地自「乾道變化」而言「各正性命」之縱貫創生的、動態的生成終始義。此由二氏註坤文言中澈底暴露其漸教型態可知。見下。

牟先生云：「『保合太和，乃利貞』是順『各正性命』而言下來。既在『乾道變化』中而『各正性命』矣，則因乾道之貫其中而保其合而不離，通而不隔，聚而不散，復因各正性命，而皆不失其個性，是謂同中有異、異中有同，如此，即謂之『太和』。……故由各正性命必然函保合，由保合必然函太和。由保合、太和，乃見乾道之利貞。是以利貞者，必扣緊『各正性命』而言也。」（註六十）此即復乾道縱貫的創生義。

乾文言云：「乾元（亨）者，始而亨者也。利貞者，性情也。」（註六十一）在乾道「元亨利貞」之縱貫創生中（變化過程中），萬物各得以正定其性命。此為乾象之綱領。故「始而亨」（元亨）是說「乾道變化」之始，「利貞」是說「乾道變化」之終。依生成之義，由

始而言生，由終而言成，故元亨是生，利貞是成。如是，在乾道利貞之終成處即是「物」之成處，亦即是「性情」之名與實之所以立處，故「利貞者，性情也」之「性情」即言「各正性命」。朱子云：「收斂歸藏，乃見性情之實。」（註六十二）此只言「性情」歸藏于物之成處，未表明其通極於性命之源，故「收斂歸藏」語不必諦。總之，從乾道之利貞處見「物」之成，即見性情之實，亦即見性命之正，以乾道爲萬物之自性原則，此「物」即是一客觀而真實之存在。就證立萬物之真實存在，而歸於道德創造的存有論而說此意，性情之實即是性之實、情之實，情即是實，即是性；由道德本心（仁體、性體）湧現之道德本情（宇宙論意義之悲慧本情），即是天地萬物性命之實，故亦是萬物之主；心、性、情是一。此是易傳言「利貞」之本義。

王弼云：「不爲乾元，何能通物之始？不性其情，何能久行其正？是故始而亨者，必乾元也。利而正者，必性情也。」（註六十三）乾元之「久行其正」由「性其情」而見，是以「利而正者，必性情也」是剋就乾元自身說。解「性」爲動詞即不諦，（「性」是實體義、心、性、情是一），復將「利貞」之義還歸於乾元自身上說，大悖乾象「乾道變化，各正性命」之旨。牟先生評斷云：「是則利貞便成虛脫之贅義，不能由以見乾道之生成萬物與夫天道性命之貫通也。」（註六十四）此見王弼易注之玄理系統不能證立萬物之真實存在。

總以上所論，易傳本體宇宙論言道體之爲超越的客觀性原則，以乾元乾道爲首出，並以乾道規定道體之實義，此乾坤並建之密意所在也。易以乾卦爲首，坤爲次，尊乾而法坤故，乾元實爲宗主故。是以總持地說，道創生萬物、創生宇宙秩序（亦即道德秩序）。在「乾道變化」一本體宇宙論陳述中，並不是分解地、抽象地單顯乾道自身之孤懸性，而是言其具體而真實的表現，以其爲即存有即活動之實體故。在具體而真實的表現中，必藉天地萬物之真實存在而顯道之有實現性，即顯道之爲一創造原理；此真實存在以神化意義言，此道體以本體言，亦以妙用無方言。內容地言萬物之終始、生成義，詳見第二章三節。

Ⅱ、一陰一陽之謂道

繫辭傳云：「一陰一陽之謂道。繼之者善也，成之者性也。」（繫上，五）

此由陰陽之變化（神化意義之變化）過程中以指點道體，與「乾道變化，各正性命」本體宇宙論之縱貫表示似有不同。後者明顯地表示乾道成物之縱貫創生系統及天道性命通而爲一之理路，側重道之超越的客觀性。而前者若不正視「成之者性」一觀念，則並不如後者之明顯；單言「一陰一陽之謂道」，只顯道之內在的實現性。究實言之，兩者實同爲本體宇宙論系統內之義理。

韓康伯云：「道者何？无之稱也。无不通也，无不由也。況之曰道。寂然无體，不可爲象。必有之用極，而无之功顯。故至乎神无方而易无體，而道可見矣。故窮變以盡神，因神以明道。陰陽雖殊，无一以待之。在陰爲无陰，而陰以之生。在陽爲无陽，而陽以之成。故曰：一陰一陽也。」（註六十五）

王、韓易注以老學玄義爲本，極見玄思，然以之理解易傳之道體義，則多不諦不實。以「无」規定道，是即不肯定道之具體內容：「寂然无體，不可爲象」只言其形而上的形式特性；「无不通也，无不由也」是此形式特性之描述而已。故由「寂然无體，不可爲象」以言「窮變以盡神，因神以明道」，雖極盡玄理雅談之能事，此不過易傳「神无方而易无體」之轉換表示，而此在易傳中是道體之作用義而已。道體之作用義繫屬於道德主體，方才有具體而真實之實現性。單言道之作用義只能明其形式意義，而不盡其內容特性。故易言寂感、神易、道一、必歸於本心仁體之實體義，此爲依道德主體言易之軌度，而能建立儒家宗風之所在。王韓依玄理主體言易並無見道體之貞常也。

依易傳，道是即存有即活動、即實有即作用之實體，必藉具體之陰陽變化而有具體之表現，即：道之實現性是一元亨利貞之縱貫創生歷程，在此歷程中，陰陽變化中之一切乃有客觀而真實之存在，是即有形而上之必然性者。此客觀的真實性及形而上的必然性斷不能輕易

失落，以其有「成之者性」一觀念之規定，即有本體宇宙論之規定。

韓注視「一陰一陽」爲「无陰无陽」，故云「陰陽雖殊，无一以待之」。无陰无陽者，即是無化陰與無化陽、無化陰陽之殊、之兩而顯絕待的「无」之一，故云「在陰爲无陰，陰以之生。在陽爲无陽，而陽以之成」，生、成之義皆由無之無化作用而顯。（注意：易以道之創生作用言生成、終始。）「無」（道）即於陰陽之「有」（散殊之物象）而無化之，以見此「神无方而易无體」之一，「一」即是實體性姿態的道，即是「無」。（韓云：「道者何？无之稱也。」）故說「必有之用極，而无之功顯。」由「有」之極以顯「無」，故無之功即是一神用、繫屬於玄理主體而言之神用，非德性主體所開示之體用不二之神用。如是，「無」是「有」之本，其爲本是由遮顯的意義下而成立的，故「有」無客觀而真實存在之必然性，以「無」非實體故、非自性原則故。是則此種由有、無相遮顯（遮無顯有、遮有顯無）以明道之所以爲道的理路，只有形式上的意義而無實際的意義。如是，陰陽是殊是有，只在「無」之虛涵無碍下而爲殊、有，即在玄理主體之虛涵通觀下有其形而上的無限意義而已，並不能證立其客觀而必然之真實存在，即不能證立「有」之必然性也。換言之，虛涵無碍下之「有」不能成其爲道德實理貞定下之實事之真實的「有」；萬物不能貞定自己之「有」而即玄同於「無」，此即不能保證萬物客觀而必然之真實存在，而僅是依體無以爲道之玄理主

體而成之虛靈境界之形而上的意義。此顯與乾象「各正性命」之義理不合，不能盡此語之實蘊與內容。故以「无陰无陽」解「一陰一陽」必不諦。

朱子云：「陰陽迭運者，氣也；其理則所謂道。」（註六十六）陰陽是氣，而所以成陰陽迭運之理者是道。以今語言之，陰陽是實然的氣，是「然」；而使之然之「超越的所以然」是理，是道。這種超越分解之表示只表示道體之存有義，即其靜態的理則義，不能同時將其活動義展示出來。如是，朱子理解之道體義是只存有而不活動者，因此道氣（器）之超越的區分恆只是懸隔而不能圓一之，解「一陰一陽」爲「陰陽迭運者，氣也」即是明證，他不能證成氣化之必然性；依易傳之本體宇宙論系統言，「一陰一陽」是神化意義下之真實存在也。因此，朱子之表示是漸教之路數。此而確定，「成之者性」之性亦只能是靜攝靜涵之存有義，朱子云：「性謂物之所受。言物生則有性，而各具是道也。」（註六十七）此「性」只是存有義，未能符應儒家陽剛之美的圓頓教義，即未能展示性體之道德創造義：天道性命相貫通，性即是道，盡性即盡道，天道之全幅內容即是性體之全幅內容。

道之有「理」義，不僅是就其爲理體之存有義上說，亦就其理體之活動義而爲「動理」。由此而說的「繼之者善也，成之者性也」之性，則有嚴整之規定。（註六十八）依易傳，「乾道變化，各正性命」中本體宇宙論之「性」，與由道德實踐而言的「成之者性」中之性，

其內容意義是同一的，即是道德創造的真幾（理體），此即形而上的天道天命之理。天道性命通而爲一，此是乾象之綱領義理，故繫辭傳第五章之義理內容亦絕不容歧出者，以是故說「一陰一陽之謂道」是一本體宇宙論之陳述。

「一陰一陽之謂道」與「一闔一闢之謂變」（繫上，十一），是同一語法。由乾坤而言一闔一闢之變，正猶「乾道變化」然。故由陰陽、闔闢交互迭運之至動至變中，而指點出有道體統運之而然，而道終不泯其爲「理」義，而與陰陽、闔闢二動相屬同一層次，並且即於一陰一陽、一闔一闢之動態的、具體的變化過程中，顯道之所以爲道：兼合二動相而顯其圓神不測之圓一體性。故易傳又言：「陰陽不測之謂神」（繫上，五）、「神无方而易无體」（繫上，四）、「神也者妙萬物而爲言者也」（說卦，六），道、易、神是一，是則道不只是靜態的存有義之「理」，而亦是「動理」。靜態的理無活動義，而道是即存有即活動、即實有即神用的「動理」。

是以「一陰一陽之謂道」一本體宇宙論之陳述，是表示道之具體流行或具體之終始過程，必藉陰陽之具體存在（客觀而真實之存在）而表現自己。一陰和一陽不是道，「一陰一陽」之無間暢通，道即因之而無間朗現；道圓而神之朗現，即是一具體而真實之終始歷程。故「一陰一陽」之一是副詞，而斷非動詞或形容詞；由副詞之一而表示參合陰陽之不測不息（

至神之化），以指點圓神不測之道體，是此語之正義。如是，道之創造生化、生成終始之至健義（即存有即活動之體性）乃能澈底昭示出來，而其本身亦藉客觀而具體之真實存在而有真實之表現，此即道之實現性。道無限地表現自己而無滯碍，意即圓而神地於其成始成終以成萬物中自建自立其自己。道體無限，則一一物亦有無限的意義而為其全幅內容。如是，「物」即非生滅變易意義下之存在，而即轉化為「無物之物則用神」之物、神化意義之神用，是即為承體起用之大用流行矣。此意即牟先生所云者：

「吾人可規定物為一特殊的終始過程，亦可規定為在一特殊軌迹中表現的誠體流行之特殊滿足（完成）。此種規定名曰直貫型的宇宙論的規定，因「物之終始」一語即是一宇宙論的陳述。此種規定非是方法學的邏輯規定，亦非是認識論的認知規定，而乃是自實體成就上之實現的規定。」（註六十九）

道之實現性即由此而可被決定；因此道之成物即依此本體宇宙論之規定而成一縱貫創生系統，是亦即直接由道德創造之創造性所表詮的。

IV、天道「顯諸仁，藏諸用」

承「一陰一陽之謂道」句下，易傳繼云：「顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂，

盛德大業至矣哉。」（繫上，五）此是易傳言天道創生萬物之內容意義的顯明表示，如是萬物即是承體（天道）起用的大用流行；「顯諸仁，藏諸用」之用，即「大用流行」之具體表示。

天道顯之于仁心之感應，亦藏之于生化的大用中。前者言由主觀而證成的天道之內容意義，後者言客觀義之天道圓神不測之大用。此意是將道之客觀性意義轉成仁體之主觀性內容，藉以充實天道之具體內容，故由天道於穆不已、圓神不測而云：「鼓萬物而不與聖人同憂」。朱註曰：「程子曰：天地无心而成化，聖人有心而无爲。」（註七十）

天道圓神不測而有生化萬物之實事，固因其具無限的盛德而顯現無限的大用，此即「成象之謂乾」。此是客觀地尊天道之盛德大業。而天地之大猶有憾，人間之缺憾自亦不免，然自客觀性之天道自身言，天道是密而无心者；正由于天道之無限性，即此天地間之缺憾皆爲其本質上之內容意義，不捨缺憾以成其爲密而无心之無限性，以見天道森然之尊嚴，即是儒家宇宙悲情之超越根源。而此即「天地无心而成化」之內容意義。然而，正由此缺憾之不可免，而即見天道含無限豐量的意義且超越地持載天地萬物，故自聖者主觀實踐地盡道盡性言，此缺憾固亦無可奈何而必深致其憂患之情者，是即亦不捨天地萬物而爲踐仁盡性之本質內容也。聖者亦人，聖者體仁而有心，故不能無憂，聖者之憂正是其深仁之具體表現，是亦顯

而有心也。天道「顯諸仁」者以此。是則聖者憂患之仁心當下即是天道密而无心之具體而真實的印證，不，天道即是此本心仁體。是以攝歸于道德本心仁體而言，天道「顯諸仁，藏諸用」，亦即是仁心化育流行之全幅內容。

天道無限，仁心亦無限，故唯體仁（體乾元）者乃能證知天道「顯諸仁，藏諸用」。易終以未濟，卽示天道久行其正而不已；天道如此，人道亦不宜以既濟而無憂，是以體仁盡道者亦不能已。「天行健，君子以自強不息」，此之謂也。

老子云：「天地不仁，以萬物爲芻狗；聖人不仁，以百姓爲芻狗。」（註七十一）王弼註：「天地任自然，無爲無造；萬物自相治理，故不仁也。仁者必造立施化，有恩有爲。……聖人與天地合其德，以百姓比芻狗也。」（同上）依老子無之本體論，「天地不仁」不肯斷天地之仁與不仁，「不仁」非否定「仁」而言其陰酷殘忍，牟先生論此云：「是超過仁與不仁之對待而顯一絕對之沖虛，非是與肯定命題相對之否定命題，而是超過肯定否定之兩行而顯一絕對之『一』。……双遮二邊而無所主無所適之遮顯語句。」（註七十二）

是則，由遮有爲造作而顯虛靈無爲之沖虛玄德說「自然」義，並以之等同天地之化，蓋爲弼注之理路，故云「天地任自然，無爲無造」。此意義下的天地之化既是由沖虛之玄德虛映虛涵而說，而非以實德創生地提攝之，卽非以仁體生化之之實理貫徹實事實物者，故不能

證立「天地之化」之形而上的必然性，而只存境界的、形而上的無限意義者。「聖人不仁，以百姓爲芻狗」亦然，是亦不能證立人間事業之崇美可貴、宇宙眞生命之價值也。

韓康伯云：「衣被萬物，故曰顯諸仁；日用而不知，故曰藏諸用也。」（按：此未見天道與仁之實。）萬物由之以化，故曰鼓萬物。（按：此未見天道之創生性、實現性。）聖人雖體道以爲用，未能全無以爲體，故順通天下，則有經營之迹也。（按：此未見儒聖體道之實，「全無以爲體」不必是盡道之全；「經營之迹」一敗筆即不見儒聖體仁之實德流行之雅意。）（註七十三）總之，主韓不見易言天道之內容意義也。

天道「顯諸仁，藏諸用」之本義，是以仁體證實天道、充實天道之內容的意義，即以仁體實德提挈天地之化，故道德的創造即是天道的成化，其內容的意義無二無別也。其「鼓萬物而不與聖人同憂」，正見天道密而無心之無限性也，仁體顯而有心即證實此無限性。故繼云：「盛德大業至矣哉。富有之謂大業，日新之謂盛德。」（繫上，五）「富有」原說天道之無限、「日新」原說天行之至健，總之即言天道之盛德（天德）。而聖者仁心之無外即是「富有」，德業彌綸、體天下而不遺即是祐成天道生化之大業，是故仁心之純亦不已即是天道之日新其德、富有之業。四時不忒，百物生焉，雷雨之動滿盈，眞實无妄，亦無非是仁體化育之極致。如此證立的「天地之化」，是由道德主體挺立起的、德業彌綸的天地之化，是

即有形而上的必然性。

乾文言云：「乾始能以美利天下，不言所利，大矣哉。」聖者有仁故有憂，而「不言所利」，即無意必固我之私，一是至健中正之天德。故其道德創造之體萬物不遺（「以美利天下」），亦正如天道之創生（「乾始」）萬物，此即見聖者體仁（體乾元）之無思無爲，此是儒家大貞定之「自然」義，故云「聖人有心而無爲」；以此提挈天地之化正是至仁至恩具體而真實的表現。至仁至恩而無爲無造，儒聖得之，老氏不及也。

天道之生化，雖不與聖人同其憂慮，而仁心必澈盡天道生化之全幅內容意義，以肯定天道即是仁體。此即是一本之論：天道之成化即是仁體之道德創造。主觀地說，天道即是一道德實體。乾坤以德言，故亦可由乾坤而展示天道的全幅義蘊。

第三節 綜述天道論之意義

由幽明之辯，引至對客觀地說的道有進一步內容之規定，才能盡乾象本體宇宙論系統之義蘊。吾人綜述易傳天道論之意義如下：

客觀地說，道體是本體宇宙論之實體；而主觀地說，即內容地說，即由聖者證實之、體現之，是道德本心仁體。既由主觀之道德本心證實天道的內容意義，此即函一存有論之規模

；天道仁體即是此存有論之超越原理。總天地萬物之存在而言，天道仁體即是其超越的根源，是即對萬物之存在有一積極而根源的說明。萬物之存在由本體宇宙論或存有論而超越地決定下，即非生滅變易、有種種曲折之相的存在，而即轉化為道德創造、充實而有光輝的天地之化，有無限的道德價值與意義之真實存在。而此存有論實體只是一絕對純一的本心仁體，「承體起用」是此存有論之內容，因此這種存有論是縱貫系統的、道德創造的存有論。

因此，客觀地說，道或仁體是天地萬物之本體（自性原則）；主觀地說，體證仁體之無外者即是聖，故其德性生命全幅是仁體流行：「先天而天弗違，後天而奉天時」，則天地之化亦弗違此仁體，其體萬物而不遺即貞定住仁體無外之具體內容。是則道體即仁體，即是「一」；「天地之道，貞觀者也；日月之道，貞明者也。天下之動，貞夫一者也。」（繫下，一）前二語為陪襯，意在言仁體之「一」，故仁體無外即是「貞夫一」之無外。

朱子云：「觀，示也。天下之動，其變無窮，……其所正而常者，亦一理而已矣。」（註七十四）「貞觀」、「貞明」、「貞夫一」，是由聖者主觀的親證而說，是即「天下之動」即為仁體之全幅內容。攝用歸體，則雖動而不妄，有「一」之理體主宰之，有仁體之無限意義充實之，「天下之動」因承理體而有，乃成天道仁體之大用流行矣。故繫辭傳云：「聖人有以見天下之動，而觀其會通，以行其典禮，……言天下之至賾而不可惡也，言天下之至動

而不可亂也。」（繫上，八）天下之動，有異而不通者，皆所以成其通，如大海之還謝百川衆流然，此會通之超越根據即天道圓神不測之體性，亦即天道「以行其典禮」之盛德大業。聖者體仁而無外，天下之動亦會通而貞于一，亦是仁體「以行其典禮」之盛德大業。總之，本心仁體之無外，非孤懸地顯其純一體性之圓明無碍，必有客觀而真實之具體表現乃盡其爲仁體義之無外，即事事物物皆爲其本質內容，是則天地萬物即非實然外在而必貞于一；貞于一者即統攝于仁體之一也。「天下之至賾而不可惡，天下之至動而不可亂」是就仁體無外之至德流行說；故分解地說，體道盡性者不捨一物以證實仁體之爲無限的天德，而天地萬物雖至動而亦不妄不幻，以見其爲天德仁體「以行其典禮」之盛德大業。如是至賾至動而不可惡、不可亂者，是即有仁體之實理實德超越地貞定其貞固之德、理則之義，天地萬物乃不可惡不可亂地成其爲仁體全幅之具體內容矣。如是，天地不失其爲天地之化，日月不失其爲貞明之日月，總之「天下之動」不失其貞固之德、理則之義，是即貞于道德本心之神明之一；以是故說「貞觀」、「貞明」。

故仁體以「一」表之可，以「道」述之可；道、一是形式特性之表示，仁則是內容地言其具體真實之內容意義。是以易傳中凡言太極、天行、天德、神、理、道、一、易、性、乾坤諸實體性觀念，其內容的意義則一，皆是天道仁體之殊稱，皆以體言。亦例言仁、誠、敬

、義，亦以體言：由其純亦不已而皆是道德本心之當體發用，而說仁、誠、敬、義即是體，以仁體即存有即活動故。「閑邪存其誠」（乾文言，九二）、「敬以直內，義以方外」（坤文言，六二），君子體仁如是，無餘無欠，當下圓頓，仁、誠、敬、義當體即是體。體一而已，无二无三。

天道「顯諸仁，藏諸用」，而由仁體證實且充盈其具體之內容意義，則天道生化不測之大用，亦即是仁體生化不測之大用。是即由仁體之內容意義而即可說天道即是「生道」、「生德」。易傳曰：「天地之大德曰生。」（繫下，一）簡言之，天之大德即是生德，天德即生道生德，此乃由仁體之純亦不已而見，由仁心之圓神不測而見。由之以言「生生之謂易」（繫上，五）及乾坤大生廣生之義，乃有確定之路數與軌範，而「生」義不濫，「易」義不失，「神」義不失。此庶幾近大易之玄旨。

朱子註「生生之謂易」云：「陰生陽，陽生陰，其變无窮。」（註七十五）此中「生」字解為陰陽二動相之交迭過程，是則落入實然層面，而非自仁體上言「生生」。「易」亦由陰陽二動相而顯，落入實然變易之「易相」，亦非自體上言易。此即生義、易義之濫。按繫辭傳上第五章，承「一陰一陽之謂道」而說「生生之謂易」，由「顯諸仁，藏諸用」而即規定「生生之謂易」之體上的意義，故其下曰：「成象之謂乾，效法之謂坤」。此亦是自體上本

體宇宙論地說乾道之成象、坤道之效法，呼應第一句「一陰一陽之謂道」，故總結云：「陰陽不測之謂神」。「陰陽不測」猶「一陰一陽」；一陰與一陽是可測的（形而下的），今日「不測」，故此語即：於陰陽生化不測之實事中而見妙運無方之神體。此章中道、易、神、仁、乾坤、性、善諸觀念，全是無殊之體義，展示本體宇宙論或存有論之道德創造的意義。總之，易傳自實體成就上而有一切平鋪之展示也。

既自體上展示，則可正視易傳天道論中有一特殊之精蘊：在「天地无心而成化，聖人有心而无爲」之圓神化境中，此無心、無爲之「無境」，雖以道、神、心、易、仁實之亦含有寂照、觀照之意味；「日月得天而能久照，四時變化而能久成，聖人久於其道而天下化成」（恆象）、「天下雷行，物與无妄」（无妄象）、「觀天之神道，而四時不忒」（觀象）、「終日乾乾，與時偕行」（乾文言）及「天地之道，貞觀者也。日月之道，貞明者也。天下之動，貞夫一也」（上引），諸語皆含此意義。此當然在儒家貞觀義上而說的。但若以「无」爲本而言道、神之形式意義，亦可有此「无境」，故有待簡別：

韓康伯云：「道者何？无之稱也。无不通也，无不由也。況之曰道。寂然无體，不可爲象，必有之用極，而无之功顯。故至乎神无方而易无體，而道可見矣。」（註七十六）

王弼云：「夫衆不能治衆，治衆者，至寡者也。夫動不能制動，制天下之動者貞夫一者

也。故衆之所以咸存者，主必致一也。動之所以得咸運者，原必无二也。物无妄然，必由其理。統之有宗，會之有元。……故自統而尋之，物雖衆，則知可以執一御也。由本以觀之，義雖博，則知可以一名舉也。故處璇璣以觀大運，則天地之動，未足怪也。據會要以觀方來，則六合輻湊，未足多也。」（註七十七）

此即玄理之「無境」。處璇璣以觀大運、據會要以觀方來，而言天下之動貞夫一，此由「无」之爲一、爲道（即爲本）而至之圓境。然統宗會元之道是遮天下之動而顯靜無之存有義之道，即純由寂而顯者，在寂照觀照下體無以爲道而言貞夫一，故有「物无妄然，必由其理」之證成。然此種證成有其限制，即只在無之本體論（存有論）下方能安立，即物之无妄、由理只是形而上的意義，而無具體而真實之必然性。物純由寂照觀照下而无妄由理也。既體无以爲道，道即無實體的意義（只是一姿態），純由寂而顯其存有義，而未肯斷其具體內容；無內容，物亦無真實之存在，故在寂照下虛涵於道之圓神作用中而无妄，其「必由其理」之理義，亦無真實之內容，亦只是寂照下道之圓神作用（遮妄顯无妄）之理義。此理是道之寂中之虛理，而非如道德實理有客觀之內容可資肯斷，即非道德本心仁體這種理體所創發的實理、動理可在具體而真實的事物上具體地呈現。是則，一離寂止之貞定狀態，无妄不能說，理亦不自立，物即無形而上之必然性也；以其非即存有即活動之「動理」所證立之无妄

、由理，而只在道之圓神而化中虛映其形而上的意義而已。此是玄理系統內之困難。

以玄理論易必遭遇此困難的根本原因在：體無以爲道之主體（玄理主體）只有實體的姿態，只在說明萬物之存在（實即萬物之形而上的意義）上是一存有論之超越原理，並無客觀而具體之真實內容（如易傳之天道是仁體）。「无」只是道之形式特性，體無以言道者只是境界上的、第二序上的道（即第一序的道之圓神作用），而此是任何圓教之共法而已。故道之實現性偏於寂照下之意義，而非道德創造、實理貫徹實事之實現性，故亦只是一姿態而已，此即不能極成本體宇宙論或道德創造的存有論之縱貫創生系統，而轉成有知識論意味之靜涵系統。（註七十八）此絕非易傳言天道之本義。因此在玄理系統內，說天道生化萬物亦只是虛說的，以境界型態之道無創生性故。

易言天道是由道德本心仁體之具體內容而說的；道即仁體。「敬以直內，義以方外。」（坤文言，六二）敬、義以體言，則內有道德實理所主，外亦有道德實理所成，通內外、澈幽明，皆有當然定然之實理貫徹其中，物我一體，而皆有道德實理之必然性。就物言，差別分殊不失其分於一之差別分殊（一多相融相即），是非善惡之判亦有當然定然之理以貞定之，則事物物即保住「無限的道德價值之本質意義，而爲踐仁盡性之本質內容。此即大用流行之化境，而爲易傳正面肯定之「無境」，即仁體證成之「無境」。故易云：「易簡而天下

之理得矣，天下之理得，而成位乎其中矣。」（繫上，一）

因此，自體上言「无心、无爲」之「无境」有進一步之提鍊與規定：即將境界上的、第二序上的道，消融於德性主體之實體意義的、第一序上的道（即存有即活動之道），而爲有真實內容之仁體，即：道體豎立起來而爲天地萬物與吾人道德實踐所以可能之超越根據。如是「无心、无爲」之「无境」，乃爲道德創造的存有論所證成者。

易傳云：「法象莫大乎天地，變通莫大乎四時，懸象著明莫大乎日月，崇高莫大乎富貴。備物致用，立成器以爲天下利，莫大乎聖人。」（繫上，十一）此語之後段含一深意。聖人之「備物致用，立成器以爲天下利」是創制立教之有爲，有仁體以實之之創制立教無私無爲相，是亦無思無爲而已；主觀地言固是有心有爲也。然其所爲者有仁體主之，當然之理定之，而皆是以理言之實理實事也。此即乾文言「乾始能以美利利天下，不言所利，大矣哉」之雅教。此正如乾之成象、坤之效法，四時不忒，日月貞明，與宇宙生命之崇高富貴（註七十九），客觀地言之，是天道成物之流行；而主觀地言之，實即仁體實德之祐成也（聖者體仁而證成）。故極于一本，凡此皆仁體之大用流行，而終歸于「天地无心而成化，聖人有心而无爲」矣。天道「顯諸仁，藏諸用」，內容地言之即仁體沛然莫之能禦。「觀天之神道，而四時不忒。聖人以神道設教，而天下服也。」（觀象）天道即是神道、神體。聖人體神道而

創制立教即是繁興大用，正如天之神道而繁興大用，其極則一本無殊。天道无思无爲，聖人有本者亦若是。由此亦可知易言「易，无思也，无爲也」之密意。

在此一本圓教存有論上，可無限地展示體用不二之玄義，體有具體而真實之內容，用亦有具體而真實之存在；體用實相資實相待，此之謂充實飽滿，而不僅只如王韓玄理一往展示境界上之「無境」而已。並且，依儒家之義，理上人人可成聖，此即開平等性原則以爲踐仁盡性之超越根據，此見仁體貞常之普遍性也。故易傳之理境雖由聖者而立論，此聖者之體段義可依道德實踐而澈盡天道仁體之全幅內容而撤除，即此以見此理境有一根源的道德智慧之普遍性根據，即就吾人之道德理性爲基礎而能有必然性之建立也，故必納入「教下名理」之系統始得其實。（註八十）吾人依易傳天道論全幅內容之表述，即可肯定易傳中實乃宣暢一道德的形上學。牟先生言之最諦實：

「儒家的體用義是道德的創造實體之體用，……故此創造實體確有能生義、生起義、引發義、感潤義、妙運義。此創造實體之客觀性、實體性、實現性（創生性、生化性）不只是一種姿態，而確是一種客觀的實體、實有之所具。惟此實體實有……不是智及之靜態的形式，乃是意志、德性之動態的性體、心體、虛體、神體、誠體、乃至天道天命以及太極。此創造的實體亦實有亦神用（活動），亦主觀亦客觀，乃是超然之大主，此種形上學名曰道德的

形上學。如果此中亦含有一種宇宙論，乃是道德創造之宇宙論。如果亦含有一種存有論，乃是創造實體之存有論，實有形態之存有論，不只是境界形態也。」（註八十一）

準此，易傳天道論由道德實踐而證立，即由道德主體而證立其必然性，故道一名之一切殊稱即是道德實體，它含形上學的或存有論的意義。在形上學的意義上，道德主體證立天地萬物無限的道德價值與意義；在存有論的意義上，道德主體證立天地萬物客觀而真實之存在。極于一本而言，道德的形上學即是道德創造的存有論。

是故，道體是綜言，其內容的意義客觀地說是天德仁體，主觀地說應即是道德本心。易傳無正面詮表「心」之文字，然由天道仁體是存有論之實體一義，此道德的心體亦必然地能予肯斷者。此即吾人據而言易傳中神、寂感諸義之根據。因此，由客觀性之道體建立之本體宇宙論系統，歸於聖者主觀之證成即是道德創造的存有論。是則乾坤之本質內容是一也。

下章展示坤元道德創造的存有論系統。

附 註

註一：易書源於卜筮，本於爻象。牟先生謂治易有三系：術數系、象數系及義理系。前二者為「經外別傳」，雖義有所本，本文不論及。參牟先生：才性與玄理，頁八九，香港人生出版社，五十

九年再版。

註二：周易正義，卷一，序，頁七。中華，六十六年，台三版，台北。

註三：心體與性體，冊一，頁三二二。正中書局，五十七年，台初版，台北。

註四：牟先生說：「十翼之傳是儒家義理，出之於孔門，當無可疑。說孔子作，是歸宗語。亦如佛經皆佛說也。」才性與玄理，頁一〇〇。又說：「縱使全非孔子所作，亦是本孔子之仁教與聖證而發揚者。」心體與性體，冊一，頁三〇五。

註五：張子全書，卷十一，易說，頁十六。中華，六十五年，台三版，台北。

註六：周易本義，卷四，頁一一五。商務印書館，二十三年，上海。

註七：語見莊子天下篇。郭慶藩輯，莊子集釋，卷十下，頁一〇六七，台北，河洛出版社。

註八：以嚴靈峯教授為例，嚴不承認易中繫以儒家教義有其本質上的意義。參嚴著易學新論，頁一七八—一八六。正中，六十五年，台三版，台北。

註九：讀經示要，卷三，頁八七。廣文書局，六十一年五版，台北。佛以緣起性空為教義，老子以無為本，皆不能盡易蘊。王韓以老學注易雖有美焉，然不能上達易教之精微，餘以客觀宇宙論言易者最不足取。邢璣云：「是以孔子三絕，未臻樞奧。劉安九師，尚迷宗旨。」語見周易王韓注，卷十，頁一，周易略例序。說孔子未臻樞奧，是以王弼為準，即見其無知於仁教之實的浮議。王弼易注之限制，參本章第三節及第三章、第二節Ⅱ論王弼。

註一〇：唐著，中國哲學原論，原性篇，第三章，頁七〇—七二。新亞書院研究所，五十七年，香港。

註一一：唐著，中國哲學原論，原道篇卷二，第五章，頁七〇五—七〇六，七〇七—七〇八。又，頁

七〇六下分述易大象傳中所繫儒家教言，表列甚詳。新亞書院研究所，六十二年，香港。

註十二：心體與性體，冊一，頁三二二。正中，六十二年，二版，台北。

註十三：易傳中道字出現百餘次，本文不從字義之訓，不必臆列。本節Ⅱ展示理解易教之途徑。熊十

力云：「孔子作易，雖採用卜辭，其辭皆象。而取象之意自別，只假象以顯此理而已。……善爲易者，得孔子所以取象之意而冥會至理，即無所事於象矣。」又曰：「正以設卦觀象，雖設言詮，而畢竟不落言詮，以方便顯示神無方易無體之妙。」讀經示要，卷三，頁十九、四四。

註一四：道器之超越區分是易傳開宗明義之表示：此在理解乾坤之意義上必先予確定。乾坤以德言，證成兩界合一即以道德主體乃有真實的建立，王韓以玄理主體論易即未達圖實，而凡以客觀宇宙論觀點論易者亦根本無此識見也。

註一五：繫辭傳上下論「象」者十餘處，除本體宇宙論意義外，要皆物象、意象、取象之意；不具引。若依知識論意義而言之，象、形、器皆感觸直覺所對，皆爲形而下者，故說爲「氣化」。張載云：「凡可狀者皆有，凡有皆象，凡象皆氣。」張子全書，正蒙乾稱第十七，頁二二。唐君毅云：「氣之一名，有通此『變化活動』與『存在』之意義。」原論，原道貳，頁八六

八。而乾之「成象」、天之「垂象」之本體宇宙論之意義與「立象以盡意」之「象」不同。「立象」是就畫卦言，非是本體宇宙論之「成象」。

註一六：周易本義，卷三，頁一〇三。又，朱云：「闢闢，動靜之機也。先言坤者，由靜而動也。」同書，同頁。此解不諦，可謂泥象而不識乾坤之本質內容、意義。本文將評論程朱之義理，詳下。

註一七：同上，頁九六。

註一八：此中「成象」、「法象」、「垂象」、「見象」諸義之規定，悉本牟先生之疏釋，詳見：心體與性體，冊一，頁四五二。

註一九：依乾坤之義理，本體宇宙論之法象形器屬形而上的意義，此為論易之格度。

註二〇：唐君毅云：「所謂天地者，指吾人所見一切形象之所托或總體。故曰：在天成象，在地成形。」（按：象形即由乾坤（天地）而示現者。）所謂陰陽者，初當指此一切形象之往來相繼之狀態，而非必為一陰陽之氣。……乾坤則指天地陰陽之德或道，亦即使一切有形象之事物，得生而顯，成而隱，生而來，成而往之天地之德性或陰陽之道也。（按：即幽明、隱顯、往來之超越根據。）「原論，原性篇，頁七四。

註二一：四書讀本，學庸，中庸，頁十二；孟子，盡心篇，頁三五三。蔣伯潛譯，朱子註，啓明書局，台北。

註二二：繫辭傳上，第六章語。易中凡言寂感、誠神、易簡者，都是此一系統內之義理，即皆就道德

主體之當身與發用而言者。下詳。

註二三：周易本義，卷三，頁九六。

註二四：孟子，盡心篇語。四書讀本，孟子，頁三二二。

註二五：才性與玄理，頁二四八。

註二六：同上。

註二七：同上，頁二五一—二五二。

註二八：牟先生說：「說卦後半部以及序卦與雜卦自無甚意義，其出現當更晚。大抵就漢之象數而撰成。」心體與性體，冊一，頁二九九。又，此三傳隱含之意義，請參唐君毅，原論，原道貳，頁七〇八—七〇九。

註二九：同註一二。

註三〇：老子四二章，王弼注，頁六一，河洛，六十三年十月台景印初版。

註三一：消息、盈虛見剝豐二卦；動靜見繫上六，下一、六者皆以理言。乾坤以動靜言者有特殊之規定，詳下。往來、上下散見晉、訟、泰、否、隨、賁、无妄、解、益、渙諸卦中。此含一深意，牟先生云：「所謂往來、上下、內外皆指動用之爻而言，所謂象辭即是斷此動用之爻。」

……按之經文象辭無不一一合節。」參牟宗三先生，從周易方面研究中國的玄學與道德哲學，二十四年，天津自印本。頁二四二。其餘散見經傳中，易使人歧入客觀宇宙論之想。

註三二：「道有變動」句下詳解參唐著，原論，原道貳，頁六九七下。

註三三：周易本義，卷三，頁一一二。

註三四：周易王韓注，卷十，周易略例，明爻通變章，頁四一六。中華，六十三年，台三版，台北。

註三五：同上，邢璣注，頁四。

註三六：漢人以太極為太乙、北辰、元氣，是即為具體之事物，此見其質實之心靈。參湯錫予：魏晉玄學論稿，王弼大衍義略釋，中所輯者，頁六七—七〇。廬山出版社，六十一年，台一版，台北。

註三七：周易本義，卷三，頁一一〇。

註三八：同上，頁一〇七。

註三九：嚴著，易學新論，頁四。書中「論周易中之哲學原理與方法」，系統地說明宇宙論之諸般原理。又，嚴著，易簡原理與辯證法，第一章，列太極、易簡、循環、消長之意義，並以之為原則原理以說明客觀宇宙論。參頁一—三二。正中，六十四年，台三版，台北。

註四〇：馮友蘭，中國哲學史，頁四六四、四六五、四七七。馮亦系統地表列易書為客觀宇宙之發展變化者，見頁四六〇—四七七。五十九年，台景印。自胡適、馮友蘭以下，時賢皆不出此路數，不必具引。

註四一：任意設定之存有，必是獨斷的。此由康德批判哲學可知。

註四二：勞思光，中國哲學史，卷二，頁一〇七、一一〇。香港崇基學院，一九七一年十月初版，香港。

註四三：此中深意逐章展示之，第三章就易傳系統而予充分證成。一本圖盈之教以道德主體而證成，請參牟先生：現象與物自身，第三章Ⅱ下諸節，頁六二—九八。

註四四：易傳中，「終日乾乾，反復道也」（乾象傳）、「乾道乃革」（乾文言），即道德創造與宇宙生化一本無二之正面詮釋者，故乾文言云：「終日乾乾與時偕行。」見前釋。

註四五：周易本義，卷三，頁九五。「易者陰陽而已」須簡別，見本文第四章第二節論易體。

註四六：張子全書，卷十一，易說下，頁四—五。

註四七：同上，卷三，正蒙乾稱篇，頁二三。

註四八：新唯識論，卷下之一，第七章，成物，頁三五—三六。廣文書局，五十九年再版，台北。熊氏諸書以乾表健、闢、幽，以坤表順、翕、明，終歸於「乾知大始，坤作成物」之規範立論，不具引。

註四九：周易王韓注，卷七，頁三。

註五〇：心體與性體，冊二，頁九八。正中，五十九年，台修一版，台北。

註五一：同上。

註五二：同上，冊一，頁一七二—一七三。

註五三：周易本義，卷三，頁九三。

註五四：元亨利貞以乾文言之義理爲準，不就原始卜辭之意義言。以下並同。參第二章第三節表述其

內容意義。

註五五：周易王韓注，卷一，頁二。

註五六：同上。

註五七：同上。

註五八：周易本義，卷一，頁三。

註五九：易程傳易本義，卷一，頁四。河洛出版社，六十三年，台景印一版，台北。

註六〇：才性與玄理，頁一〇五。

註六一：乾元下脫一亨字，當據補。參：心體與性體，冊二，頁一四二。

註六二：周易本義，卷一，頁六。

註六三：周易王韓注，卷一，頁五。

註六四：才性與玄理，頁一〇八。

註六五：周易王韓注，卷七，頁四。

註六六：周易本義，卷三，頁九五。另見朱子語類卷七四，易十。凡此見朱子以「然」、「所以然」

這種超越分解之方式體會道之存有義。

註六七：周易本義，卷三，頁九五。

註六八：依牟先生之疏解，「成之者性」有三解：其一，盡性以成就德性之純亦不已，便是成就此道于己身；重點落在「道」上，此是「盡性之實踐義」。其二，以「乾道變化，各正性命」為背景，解為「性之存有義」，是即為本體宇宙論的順成義。其三，解為「成性存存，道義之門」之「成性」，此不合原句之句意。以上諸義並參：心體與性體，冊二，頁一四〇—一四一。

註六九：心體與性體，冊一，頁三二五。

註七〇：周易本義，卷三，頁九六。

註七一：老子，第五章語。老子王弼注，頁六一七。

註七二：才性與玄理，頁一四五。此義理舒展之關鍵層次參本書第五章，第三節：道之自然義，頁一四三—一四五。

註七三：周易王韓注，卷七，頁四。

註七四：周易本義，卷三，頁一〇五。

註七五：同上，頁九六。

註七六：同註六五。

註七七：周易王韓注，周易略例，明彖，卷十，頁二。文中，一、无二、理、宗、元、本、璇璣、會

要，皆是以玄理言之道一觀念的殊稱。

註七八：道家形上學有一境界形態之存有論，因「无」之爲形上學之超越原理只存形式而無具體內容，故其形上學徹底是境界形態的形上學，不能證立天地萬物之真實性，故非縱貫的創生系統，而爲橫攝的靜涵系統。詳參牟先生：心體與性體，冊一，頁四六一—四六四；才性與玄理，第五章：王弼之老學，頁一二八—一六四；現象與物自身，第七章，11，道家的無執的存有論一節，頁四三〇—四三五。學生書局，六十四年八月初版，台北。本文本此義理之開發，亦能證成王弼易注之玄理系統，參第三章第二節II論王弼。

註七九：易言利與富貴之旨，實無違論、孟重義利之辨的精神，論語里仁：「放於利而行，多怨。」「君子喻於義，小人喻於利。」述而：「不義而富且貴，於我如浮雲。」子罕：「子罕言利。」四書讀本，論語，頁四八、五〇、九四、一一七。孟子梁惠王篇：「苟爲後義而先利，不奪不讓。」滕文公篇：「富貴不能淫。」同書，孟子，頁三、一三八。凡此斥利與富貴而似與易傳相違者。唐君毅云：「此旨即在將此一原重言吉凶利害之易經，加以一從根之轉化，而化之爲表現儒家所重之道義之書。……成爲一以『道義爲一切利與富貴之本原之書』。此轉化之可能，則初在易傳之能論一形上學上之『宇宙之生命、宇宙之精神之充實富有』之『富貴』，與『其通亨暢遂之表現』中之『利』，以涵蓋他家所言之人間之『利』、與世俗所尚之『富貴』，亦即同時見道義之爲一切『利』與『富貴』之本原。」原論，原道貳，頁

六八〇—六八一。此言之諦美。是則言利與富貴必有一道德主體主成之，乃證立人間事業之價值與可貴。故易亦云：「義者，利之和。」（乾文言）此「利」即元亨利貞之利；此與儒家義利之辨不違而實相成也。因此，「富貴」不必如朱子解：「富貴，謂有天下履帝位。」周易本義，卷三，頁一〇三。聖者「造位乎天德」而有天下，而不必「履帝位」有天下。

註八〇：「教下名理」一詞，牟先生釋云：「教下名理乃依宗超教，有定向者。而哲學之玄學名理則可不為定向所囿。依此，其內容的層次同，教下名理，在境界上，並不高於哲學之玄學名理。而於外延的層次上，則哲學之玄學名理比教下名理為超越而普遍。……而教下名理則必兩作到，或至少亦兩作到與作不到之問題。此是道德宗教之本質。因此而有聖證之超言意境。聖證之超言意境是體之、懷之，因此它必高於名理之超言意境。即，道德宗教高於哲學。」才性與玄理，頁二八一。

註八一：心體與性體，冊一，頁四六四。

第二章 坤傳道德創造的存有論

第一節 坤象內容的闡述

在天道論中，吾人展示易傳所含之本體宇宙論之意義，以乾元乾道爲首出，此爲側重客觀面乾元生化萬物之縱貫創生系統。乾元之道德創造之內容意義由道德實踐而證成，證實其內容即是仁體，建立起易傳道德創造的存有論之超越的客觀性原則。仁體之即存有即活動之真實表現，證立天地萬物是客觀而真實之存在，此一肯定是由超越地建體而決定者，故須內在地予以肯定其必然性，此存有論乃能真實地建立起來。所謂真實地建立起道德創造的存有論，是即由道德本心（即是仁體）之涵攝無外，其道德創造之全幅內容是賅天地萬物而不遺，證立其形而上之必然性，而說的。故乾元之縱貫創生系統，轉而爲道德本心之道德創造系統，兩者無二無別。

就道德本心之涵攝無外言，它有客觀而真實之天地萬物爲其具體內容，而非那純由「體

無」下之玄寂圓境所遮顯以示形而上的理境爲足；「體無」之圓證不能決定其存有論有客觀而真實的具體內容，它有內容可言者，只存萬物之形而上的無限意義，即只以「無限意義」爲其內容。「無限意義」當然依從一主體而言，依「體無」之玄理主體而證立的無限意義完全由心之圓神作用而顯，由寂而顯，即並不必保其必然性之真永常在。心之圓用止、寂止，萬物之無限意義亦不能自持，而即轉爲偶然的、緣生的。王韓易注無之本體論（存有論）之限制在此。因此，道德本心之涵攝無外，斷不只由心之圓神作用而說，即不只就其作用層上而展示一形而上的理境，而必由實有層上由道德實理貞定天地萬物之客觀真實性，保證住存在之必然性，而說的。如是，依道德本心證立的形而上理境乃有必然性可言，此之謂充實飽滿，大成圓頓之教。而此道德本心是即實有即神用者，而非只是一神用。由此，可建立心體一名。

因此，內在地、主觀地證成乾元仁體全幅具體內容之必然性，必須建立道德本心（心體、仁體）這一超越的（當然亦是內在的）主觀性原則，予以充分證成本體宇宙論系統之必然性。是即依坤元而建立道德創造的存有論，此主觀性原則必先被肯定，依儒家教義，亦先在地被決定（被肯定），此即孔子的仁及孟子的道德本心是。易傳乾坤並建的道德智慧即根源于此，而顯明其仁教下的義理之實，因此，乾坤並建有其本質上的意義。

以乾元乾道爲首出，並以之規定道體的內容意義，而總持地說乾元是萬物所資以爲始的創造原理，此是乾象之綱領。乾元之創造性由道德實體之內容而規定，故亦含坤元而爲言，以乾坤內容是一故。是以形式地說道體，可分解爲乾坤而言。天道「顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂，聖德大業至矣哉。富有之謂大業，日新之謂盛德」（繫上，五），由其具體而真實的內容言，天道即是仁體，天道與聖者全幅的內容意義正是無二無別，皆是一道德創造的中心，（坤元即聖者），總之，乾坤即是道體。是故，若分解地就道的內容說，亦可分由乾坤之知能、易簡而言，傳中對乾坤之表述皆作如是觀。因此，就乾坤以德言（形而上的道德實體），乾坤之健順、剛柔、動靜、專直、翕關、易簡、知能，皆爲乾坤之本質內容，而非與形而下之陰陽的質性（剛柔、動靜……等活動）屬同一層次者。（註一）

乾文言云：「乾元者，始而亨者也，利貞者，性情也。乾始能以美利利天下，不言所利，大矣哉。大哉乾乎，剛健中正，純粹精也。六爻發揮，旁通情也。」

乾元始萬物，即言乾元爲一創造原理。「剛健中正，純粹精也」，皆形容乾健之德，而亦皆爲乾元之本質內容。由其至健之德無限地展示，而有創生萬物之實理實事，藉六爻所象萬物之終始，而說乾元創生萬物之元亨利貞之終始。生化有終始，即在「乾道變化，各正性命」（乾象）而見。於個體之成處而說性命，是即見性命之實。天道性命通而爲一，故由天

道所成之物上，物即是一載道之器。故云「成象之謂乾」（繫上，五），如是天地法象皆爲天道之具體而真實的內容。

附于卦爻系統而說「六爻發揮」，以成六十四卦，象萬物由乾而有。卦爻有盡，而乾元生化無盡。六十四卦兩兩旁通（註二），以喻各個體間「各正性命」之通而不隔。是故「旁通」即是「各正性命」的結果：因乾元至健之實德，而有真實之內容；此則由坤元之至順厚德而見。故若非有坤元之實德，「旁通」之義亦不能真實地建立起，是則亦不能有具體而真實之內容（有旁通之情的萬物）作爲坤元之內容。坤文言「含萬物而化光」一存有論之陳述，亦不得極成。此見坤傳有特殊之內容，而不可輕忽者。

故「六爻發揮，旁通情也」，是就天道乾元之具體內容說，「旁通」即是各正性命之實；性即是情。此則由坤元而證成者。非必如易家所言六十四卦間之旁通；即如此解之，亦未必能說一物與一物旁通。物則不通也，以其爲形而下之定體故。即使六十四卦間之旁通是就現實宇宙之秩序而說，亦是由道德本心之逆提而見旁通之理，依儒家，宇宙之秩序即道德秩序。若就客觀宇宙之氣機言，物物相通，事事相涵，新新而起，念念流逝，無主無常，實爲一大混沌。因此，若平鋪此渾沌之氣機，既其生滅流轉，卦爻亦不足以盡之。此亦非易傳所正面持論者。

因此，「旁通情也」、「利貞者，性情也」是依乾元至健之德而超越地決定，而由坤元如實證成，即由道德本心之逆提而見宇宙秩序即道德秩序，而充分地證成其必然性。如是坤元爲一主觀性原則方有具體而真實之客觀內容，其所證成之道德創造的存有論乃達至圓實飽滿。乾元爲無限之天道仁體，此乃由坤元之順承存有論地予以肯斷者。因此，旁通、利貞、性情皆是道德的形上學之觀念。在此，「情」非一獨立的概念，而是指性命之「實」，由道德本心獨發而超越地決定者。心、性、情是一。

此而明確，則可以進論坤元：

1 坤象云：「至哉坤元，萬物資生，乃順承天。坤厚載物，德合无疆。」

坤以「元」名者，乃以「順德」道德實踐地順承乾元（天）之創始萬物而得「元」之名。元只是一天道仁體，無二無三。故分解地言，由乾元之創始萬物，坤元順承天道之創生，而不失乾元「大明終始」之義；萬物既有，坤元貞定其形而上之必然性，不令其幻妄者，以坤元至順之厚德故，故曰「坤厚載物」。此即易傳贊云：「至哉坤元，萬物資生。」「生」義即是道德實理貞定下存在之必然性。坤元之厚德以乾元仁體之無限而規定，由道德實踐而證成其全幅意義，故乾元之「始」即通於坤元之「生」，故說「德合无疆」。无疆者，指乾元至健之實德無限也；乾元是無限，坤元亦以無限之實德而規定。坤象「至哉坤元，萬物資

生」，乃依此而證成其形而上之必然性。

坤象繼云：

2 「含弘光大，品物咸亨。牝馬地類，行地无疆。柔順利貞，君子攸行。」

程頤云：「以含弘光大四者，形容坤道，猶乾之剛健、中正、純粹也。含、包容也；弘、寬裕也；光、昭明也；大、博厚也。有此四者，故能成天之功，品物咸得亨。」（註三）

程以坤之含、弘、光、大四德說坤元（坤道）實德如乾之剛健、中正、純粹，可而不必；下節詳述。依坤元無限之實德，證立萬物形而上之必然性，是即品物（庶物）上通於乾元之創造性而「咸亨」。故此「亨」者，當指各正性命之品物間的「亨通不隔」，而非乾元「始而亨」（乾文言）之「亨」。故「品物咸亨」是就那在坤元無限的實德之超越的決定下無限的道德價值與意義（品物之形而上的意義）而言。

因此，牝馬柔順而健行，雖猶地類（品物）而亦健，亦是上通於乾元而爲言也。此喻坤順（牝馬）之德，以乾健之德爲超越的根據，而非爲一獨立的意義；若一往爲順德，此則便非坤德之真實內容，以坤順之德以無限的道德實理而規定。

因此，以坤之柔順亦有成物正物之功（「品物咸亨」），此蓋以其正順之德而然。而正順者，體乾元至健之德即是正順，道德本心不容已也，是則正順依道德實踐義而規定。故坤

元證立萬物形而上之必然性，實即乾元至健之德所顯發，一是乾元仁體至健之德所貫徹。就此而言，坤元正順之德之超越的根據即是乾元至健之德，極於一本，只是此一元之實德。客觀地明其超越的根據，說為乾健；主觀地明其內在的實德，說為坤順，其實一本無二。由此一本，則以乾元為首的天道創生之本體宇宙論系統，與由坤元建立的道德創造的存有論系統，終能證成一本的形上學，是即證立萬物之貞常而有形而上之必然性。

客觀地說，牝馬、地類是有限的存在，但亦可云其「无疆」，是即即於有限者而通於無限者（形而上的真實存在）而言也，此即乾健之德有以致之，是亦歸於乾元「大明終始」之義。而乾元之創造性，亦必歸於坤元主觀地證成，故云「柔順利貞，君子攸行。」

程頤云：「乾健坤順，坤亦健乎？曰非健何以配乾，未有乾行而坤止也。其動也剛，不害其為柔也。柔順而利貞，乃坤德也，君子之所行也。君子之道，合坤德也。」（註四）就「君子之道，合坤德也」言，即主觀地明其內在的實德，即主觀地證成乾元至健之德。因此，若坤元之具體而真實之內容是由道德實踐而證成其全幅內容的意義，則他即是乾元之具體而真實之內容，以元本一故。如是，「君子之道」即是乾元至健之德，特由主觀地說為坤德，這裏沒有「合不合」的問題。此意即：坤德全幅實現，他即是一坤元，亦是一創造的中心（乾元），如此，本體宇宙論系統轉為坤元道德創造的存有論系統，而其內容則無殊也。此即

坤象下一段隱含之深義，亦坤文言正面表詮的道德創造的存有論。此觀下節。

△附論：明與迷

3 坤象云：「先迷失道，後順得常。西南得朋，乃與類行；東北喪朋，乃終有慶。安貞之吉，應地無疆。」

此段費解。歷來解注率皆于此敷衍，以其未能依「乾坤以德言」之標準，故多歧出不諦。此而不諦，易傳存有論，即不能依德性主體而充分建立也。

程頤云：「先迷後得，以下言陰道也。先唱，則迷失陰道。後和，則順而得其常理。」（註五）另參程傳坤卦辭「先迷後得，主利」註云：

「陰從陽者也，待唱而和。陰而先陽，則爲迷錯；居後，乃得其常也。主利，利萬物則主於坤，生成皆地之功也。」（同上）。

由陰陽之唱和解此已屬不類，未扣應乾健坤順之義理，亦未能回應其言「君子之道，合坤德也」之理解。又以「陽先陰後」解坤象「先迷失道，後順得常」中之「先、後」，則見程氏根本無見「後順」之順德本質上的意義，及「得常」所開示的道德創造的存有論理趣。因此，程云「先迷後得，以下言陰道」一語是雜湊成章者，是則「後順」解爲「後和，則順

而得其常理」，此必無嚴整義理，蓋此中之「常理」不必是「生化之理」故。此是歧解。

「利萬物則主於坤，生成皆地之功」一語不諦。按坤之繫辭，彖、文言二傳出現之「主」字應指乾元；「主利」、「得主」意指有乾元至健之德而爲之主（故坤至順之德有超越之根據），乃能利通「先迷」之「迷」，乃能「後順」而得其「常理」，即正順以從乾健之道。坤彖明言「先迷失道」，是則有主（乾元）以利之（迷）而說「後順得常」，故「得常」者即得乾健之德的常道，故亦云「從道」。此完全由主觀面道德實踐以言者。易傳中亦云：「中行獨復，以從道也。」（復，六四，象）從道者即從乾健之道，外此亦非易傳本義。如是，「利萬物則主於坤」，主、利二字錯解誤置。雖其言可有義理上的意義，但由「生成皆地之功」一語泥象之解，程實亦不明坤順成物之功實指爲何。坤順成物之義理是存有論系統內之語言，依程傳之說並未證成此義。因此，程傳若有實義，則坤順之意歧入老氏而不省也。程註「先迷失道，後順得常」，是亦「不敢爲天下先」、「生而不有，爲而不恃，長而不宰」（莊六）之義乎？此不能極成陽剛之美的儒家教義。

坤順之德由道德實踐而立，其陽剛之美方有根源的道德智慧，否則流入委順陰柔矣。程傳多此委順，是亦不契易傳圓順之教也。謙彖云：「謙，亨。天道下濟而光明，地道卑而上行。……謙尊而光，卑而不可踰，君子之終也。」雖謙而有天道實德之下濟，故言「亨」。

此中確有道德主體之挺立，故云「尊而光，卑而不可踰，君子之終也」。此是有實德以實之之謙（順正），而能挺立陽剛之美者也。易傳順德之言，皆以此而有嚴整之規定。

朱子云：「陽大陰小。陽得兼陰，陰不得兼陽。故坤之德，常減於乾之半也。」（註七）此種唐突之語毫無理路，姑存而不論。此見朱子實不契坤傳之內容。

王弼云：「夫兩雄必爭，二主必危。有地之形，與剛健爲耦，而能永保无疆，用之者不亦至順乎？若夫行之不以牝馬，利之不以永貞，方而又剛，柔而又圓，求安難矣。」（註八）

王弼論易有其特殊精義，詳見第三章第二節Ⅱ，及第三節王弼「乾吉在无首」。以其論易之圓熟是由非道德意識入（特指非道德實踐；道家「致虛寂，守靜篤」之功夫非德性生活之實踐）之玄理而至，故「先迷失道，後順得常」之陽剛之教的實踐性義理，亦泯而不見，代以冷智應物的求安之道。故在其系統內，坤之至順無真實之內容而純由遮顯：方剛、柔圓消於一極，虛靈無碍，以解消兩雄二主之爭危以顯至順之形式意義，故行以牝馬，利以永貞則安矣。按「利之不以永貞」一語，恐源自坤用六「永貞，以大終也」句（坤，用六，小象）。依王弼無之本體論背景，他亦絕非以聖者體仁立極之道德創造的內容意義以理解用六之旨，而只以體無之極之圓境之虛靈無碍說之而已。是以在其語脈中，展示非道德實踐性之玄理，正好取消「先迷失道，後順得常」陽剛天行之意義，其不落一字於此，亦正好與其系統

一致。

徐芹庭云：「失道者，失其坤順之道。坤道主成，成在後，若先乾而動，則迷而失道。得常者，得其坤順之常。惟後乾而動則順而得常矣。夫惟坤順，利在柔順，是以先迷後得也。」（註九）

徐註似完整，然全不諦。「坤道主成，成在後，若先乾而動，則迷而失道」一語，全不明坤道主成之義，亦不明坤順之道在易傳系統中之意義，其失與程朱類似，不具辯。「先乾而動」亦只附會坤文言「坤至柔而動也剛」之「動」字。即以此「動」字爲關鍵，坤元「先乾而動」，則坤元非以德言而以氣言矣。以氣言，乾坤之先後云云即有時間性之介入，而皆爲形而下者。故其雖云「失道者，失其坤順之道」，亦並未有如實之理解，否則不必在乾坤之先後輾轉附會。以理言，形而上之乾坤無先後之分也。故其雖亦言「夫惟坤順，利在柔順，是以先迷後得也」，亦只彷彿之言，惟就柔順之形式意義論「先迷後得」而已。此中，正失落自道德實踐之內容意義上論坤順之道究極的意旨。

上引諸家，皆未審易傳言生成、始終之義。繫屬於乾坤而言之，皆自道德創造的意義上才有實義，否則乾坤之生成終始總是虛說的。本章第三節將詳述。在此即顯出坤象、文言言「先迷後得」有一絕大的洞見，即「先迷後得」是一道德實踐的觀念，並由此觀念決定住坤

順之德的真實內容。坤順之德以乾健之德爲超越的根據，故坤順實踐地且分析地是乾健，坤順之德乃有真實的內容，道德實踐乃有一超越的根據與決定，易傳乾坤並建之本質意義乃不消失。因此，若不點明「先迷後得」是一實踐的觀念，易傳即易被視爲三元論，或只是一生成哲學，更不幸或被視爲唯物論。

問題引至此，爲解坤象與文言，必先論易傳隱含的一對實踐性的觀念：明與迷的區分。在「天道論」中，吾人申明乾象「大明終始」之「明」字有獨立的意義。不論在道德實踐或存有論（或本體宇宙論）上，明與迷二實踐性觀念之建立有本質的意義。

就存有論上說，萬物有形而上之必然性（貞觀貞明之理境），是由乾元「大明終始」之本體宇宙論所規定。就仁體或道德本心爲本體宇宙論或存有論之實體言，必是「大明」的仁體，是「明」的體，明即是體。在乾元生化萬物即大明終始下，一明一切明，故其超越的存有論實體亦必是明的體，自貞明之存在全幅爲其內容（爲仁體之真實內容）言，仁體亦全幅是明。故說明是體。

就具體之道德實踐言，仁體（明）是道德實踐所以可能之超越根據。是則，依道德主體證立之存有論言，道德主體即是明的體。「迷」直接就坤象而建立：「先迷失道」即是「迷」，反之，「後順得常」即是「明」。是則明與迷在存有論之意義上可有一本質的對照，在

道德實踐上亦直接可以建立。因此，由道德實踐通於存有論上言明與迷之區分，亦有積極的意義。中庸云：「自誠明，謂之性。自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣。」又云：「曲能有誠，誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化；唯天下之至誠爲能化。」（註十）總之，即是由誠起明；誠即是明，因此就存有論上而言，「明」即是誠體。「唯天下之至誠爲能化」，是一存有論之陳述，故明即是體。

「明」是道德實踐所以可能之超越根據，其真實的內容即是道德本心，它自發命令，自作主宰，以成就具體而真實的道德行爲；擴而大之，天地萬物亦由「明」之道德本心道德創造地創生，一明一切明，是則天地萬物之有道德的形上學之必然性是由「明」超越地決定的（存有論地決定）。同理，「迷」是由「明」之不能純亦不已而起，由「明」轉成「迷」。在道德生活中，若不能「黃中通理，正位居體」（註十一），即是在「迷」中。因此，就吾人之現實生命言，吾人即是「先迷失道」者。

就「先迷失道」言，吾人不能證立萬物之形而上的必然性，即吾人無主無常而陷溺於「迷」中，不能成就道德的實事實物。擴而言之，天地萬物亦無主無常而顯現爲變易遷流，以其無形而上的必然性也。即依此，在存有論上建立「明」與「迷」之區分有本質意義。坤文言云：「天地變化草木蕃；天地閉，賢人隱。」此語是就明、迷所決定下之二種天地萬物之

意義而立說：由「明」作主，道德實踐至精義入神，是即通徹至存有論之意義而言，「天地變化草木蕃」，萬物真實活潑，生機燦著。若「明」入迷中，萬物隨之無主無常，是故「天地閉，賢人隱」。此是由道德主體（明）不暢達而直接引至者，不暢達即是在「迷」中而不能作主。易云：「夫乾天下之至健也，德行恆易以知險；夫坤，天下之至順也，德行恆簡以知阻。」（繫下，十二）乾健坤順知險知阻，是即為一超越的明體（道德本心）而能知之化之也。故坤文言云：「易曰，括囊，无咎无譽，蓋言謹也。」謹而不足，必致曲以復明，此是成德之教的本義。

易云：「迷復之凶，反君道也。」（復，上六，小象）此喻君心不明，心亂無主，故有迷而不復之凶象。而若「中行獨復，以從道也」（六四，小象）、「敦復，无悔，中以自考也」（六五，小象），則能無過而復明（君道）。是則易傳言慎獨者皆有本質的意義，此即開主體之門，以道德主體為本而有道德創造的存有論，以證成客觀面建立的本體宇宙論之具體而真實的意義者。以是故，「明」與「迷」之區分在易傳中實已預設著，特未標明耳。凡言道德實踐或自道德實踐建立存有論之系統者，此區分必然有其本質的意義。

是則以明為本而有迷，迷有其超越的根據（明），即迷憑依明而起，故此「憑依」是間接的憑依義，而非生因義，明不直接生迷。現實上有迷是因人有感性私慾（險阻）、不正位

，不「得主」（無「明」作主）而有，是人自身上的事。因此，迷在這方面有劣義，但亦是現實上已存在者，此即顯出成德之教有一嚴肅性：肯定「先迷後得，主利」（坤，繫）、「先迷失道，後順得常」（坤，象）是可能的，此即道德理性之超拔轉迷歸于明是可能的，亦是必然的。

坤象「先迷失道，後順得常」，以坤元爲主詞，是則聖者（坤元）實踐地證成其必然性，這是他至仁的具體而真實的表現：他是現實的人（「先迷」），故亦有迷，此迷是優義。迷則有感，然聖者無惑，故惑而非惑即無惑，而即是明。蠱象云：「蠱，元亨而天下治也。利涉大川，往有事也。……終則有始，天行也。」象曰：「君子以振民育德。」蠱而有元亨之義，以振民育德之事業乃仁體不容已而有。振民育德雖是「有事」，是有爲者，然皆有天行（明體）以主之的實理實事，是即爲天行自身之事（具體而真實的內容）而不容已也。爲而無爲相，事亦無事相，全事是明，全明是事。明與事存有論地一體呈現，此之謂天行之不容已、仁體之不容已。如是蠱而不以蠱言，（雜卦云：「蠱則飭也。」）易序卦云：「蠱者事也，有事而後可大」，此之謂也。是則聖者雖是「先迷」者，然亦雖迷而不迷矣，是即爲明也；聖心即是明。此聖者富有之大業、日新之盛德所本者，亦即是仁體必有具體而真實之內容而成其爲聖心之實的理由也。因此，聖者之迷是就其有具體之現實生命，且不隔現實以

成聖而說的，即就其體乾元至健之德而成就實理實事而說的，而非由無主無常而說的。體乾元者，即是坤元，故由坤元建立的道德創造的存有論，其所以能證立萬物之客觀而真實的存存在及萬物之無限的道德價值與意義，是經由德性生活辯證地證成者（註十二）。展示此辯證歷程之中心，即是道德本心這一超越的明體，故「體乾元」（即是坤元）之辯證歷程即是一道德創造的歷程，在道德主體涵攝下，即道德本心之涵攝無外下，天地萬物即以貞明的存在而為其內容，此亦即是道德的形上學之證成。因此，坤元「先迷失道，後順得常」是經由德性生活之辯證歷程而證成其必然性，而有一存有論之實指。

明與迷異質而異層。就道德本心之可以呈現言，一念昏昧即是迷，一念警策化之即無而復明。就現實生命之在迷中說，吾人是「先迷」者；此「先」是指現實地「先」在此迷中，「先」至此迷而止。而此「迷」有超越的「明」凌駕其上而為之主，照察道德實踐歷程中之一切，是即通過「後順」而「得主」、「得常」，即是復于「明」。此即易傳言「後得」之本義。此「後」是依道德本心之呈現（「得主」、「得常」）而說，即「後」至明而止，明即是最後的常、主。總之，先、後俱非時間性意義，亦非陰陽唱和之形式意義，而是由道德實踐及明體呈現與否而決定者。

故明體呈現，即體乾元而成為坤元之實，並即就坤元之內容意義言，這是一種圓教的表

示。因就成德之教言（易傳是成德之數下系統），聖者固是「先迷失道，後順得常」者，就其是一現實的存在，他有具體之生命，故是一「先迷」者；然就其是一道德的存在，却又是一「得常」者，其道德本心即是明，且亦即是存有論的明體。其爲「得常」之道德的存在，是經由明體澈底通化「先迷」中之一切而說的，如是「先迷」中之一切（天地萬物）亦成爲其「得常」之本質內容，故說道德本心之明是存有論之明體。而坤元之爲「先迷失道，後順得常」，是實踐地必然的；若非經由道德實踐之德性生活的辯證歷程，不得坤元之名與實。因此，體乾元之坤元，若通過詮表而展示其具體而真實的意義，必須肯定心體與性體之無限性，乃能辯證地（亦即詭譎地）表現其全幅內容。依德性主體辯證地表現其全幅內容即是一圓教的表示，却又不同玄理主體之圓教的表示，故說爲道德創造的圓教存有論的表示。以下逐步展示，並在第三章第四節中予以證成。而道德本心（心體、性體）即是明體；乾象云：「乾道變化，各正性命。」就人之由天道賦予之「性」而爲道德實踐所以可能之超越根據言，性即是體。由此無限的心體性體（道德主體）而予天地萬物有一超越的貫通，此即是儒家雅言的體用論是：承體起用、攝用歸體、體用不二、神化不二、智如不二之玄義，乃有道德創造的立體縱貫的實義。

就「先迷」的現實存在言，可說可象的法相形器亦必有其理性上之必然性，而使吾人可

有確定之知識，但在迷與明的區分之對照下，此種必然性的知識應屬劣義，以其無形而上的必然性故。（註十三）形而上的必然性是「圓而神」，形而下的必然性是「方以智」的，各屬異質而異層。（註十四）故在易傳之體用論中，證成圓方一如之理境，此則為道德創造的存有論所以殊勝處。是則由「先迷」上達至明，此是一道德實踐的入路，直接由道德意識而呈露道德本心的無限性，由無限心以言「神知」、「智知」，此亦是必然的。（註十五）故易傳云「乾以易知」、「是故知幽明之故，原始反終，故知死生之說」、「知變化之道者，其知神之所為乎」，「知周乎萬物而道濟天下」、「神以知來，知以藏往」諸語（同上）皆可由道德創造的存有論予以證成，以道德本心為實體故，且為神知之明故。

明與迷之區分既在道德實踐與存有論中有本質的意義，則可進論坤象3.「先迷失道，後順得常」句下之實義：

天道生化萬物是本體宇宙論之陳述，特分解地就乾坤而說其內容的意義，即：乾生之坤成之，乾始之坤終之，一生一切生，一成一切成，何有先後之分？在天道（乾坤）處，其終始、生成無先無後。上述諸家除王弼外，皆在「先、後」上比附，可謂無見于乾象之綱領義理。

然坤象此處言先、後，則有甚深之智慧：一在重視現實的氣性生命，一在開成德之教下

的無限之門，爲道德實踐所以可能之超越根據提供聖者（坤元）之典型。因此坤象言先後有一存有論之洞見。

「先後」若自存有論上說，顯然有一跌宕。此跌宕必然在迷與明上建立：道德實踐地言之，不能順承乾健之德即在迷，故亦非坤順之德。迷則不得主、不得常，故亦未復明；常、主落實在乾健之德的「體」上而說，而非泛言陰陽迷錯、先後生成。原文由「至哉坤元，萬物資生」說起，則「先迷失道，後順得常」句下，坤元應爲主詞，乃能承應文理之一致性，且由坤元「資生」一義之確定，更顯明由坤元建立之存有論與由乾元建立的本體宇宙論有一本質上的對照。

以聖者爲標準，他是由道德實踐至精粹純全而復明者，是覺。而吾人現實地是「先迷」者，卽道德實踐未至精純者亦是在迷而未復明，卽是未覺者；未覺者雖有程度上之差別，然總未至明體全幅敞開。故易傳云：「仁者見之謂之仁，智者見之謂之智，百姓日用而不知，故君子之道鮮矣。」（註十六）此卽涉及氣性才性之等差強度上之分別，說卦傳云：「窮理盡性以至于命。」（說卦，一）此「命」總「理命」（義命）與「氣命」（福命）而言，理命無別，皆是天命之命；氣命有別，此則顯道德實踐之嚴切。依理命言，此卽開示平等性原則，雖百姓之愚亦有聖性，故易云：「天地設位，聖人成能，人謀鬼謀，百姓與能。」（繫下

，十二）聖凡無別，唯盡性成能者上達天德以成聖（坤元），覺即是明，未覺即是迷。

依乾象「乾道變化，各正性命」，乾元生化之萬物本體宇宙論地具此性命之理。特就現實（未覺）生命說，皆在迷中而不能契接天道生化之功，並就其生而如此謂之迷，此即是「先迷失道」；「先迷」必然函「失道」。（迷無理性上之理由，理性上之理由是有生以後而起的。）換言之，正順（坤順之德）即是從道，不正順即是失道，以德性不容已故，此是成德之教的本義。易云：「子曰：易其至矣乎。夫易，聖人所以崇德而廣業也。知崇禮卑，崇效天，卑法地。」又云：「天地設位，而易行乎其中矣。成性存存，道義之門。」（繫上，七）崇德廣業以見易之實，天地萬物即見易體之流行而為貞觀貞明之存在，亦即見道義之昭布四表矣。簡言之，此意即道在眼前。易傳中亦多見此類就道德實踐之意義而澈盡天道之全蘊者（即正順之坤德），如：

「復自道，其義吉也。」（小畜，初九，象）

「履道坦坦。」（履，九二）

「有孚在道，明功也。」（隨，九四，象）

「得中道也。」（蠱，九二，象；離、解、夬六二，象）

「觀我生進退，未失道也。」（觀，六三，象）

「中行獨復，以從道也。」（復，六四，象）

「動靜不失其時，其道光明。」（艮，象）

廣之，遂有「六爻之動，三極之道也」（繫上，三）、「知周乎萬物而道濟天下」（繫上，四）及一切本體宇宙論而言天道之陳述。而此又不外「終日乾乾，反復道也」（乾象）、「終日乾乾，與時偕行」、「乾道乃革」（乾文言）諸語所示者。總之，由道德實踐即可通澈至本體宇宙論（或存有論）之道（乾元仁體），如是乃爲「得常」、「得主」。此常、主即是道德實踐所以可能之超越根據，即乾健之德；以體言，即是「明」。

由「得常」、「得主」而說「後得」（「後順得常」），此「後」是由道德實踐上而建立。由「失道」、「迷」而說「先迷」，此「先」是剋就現實生命而建立。如是，「先迷」即必然函「失道」，而在平等性原則下且在肯定圓頓之可能（道德本心呈現之可能）下，理上「後順」必然函「得常」。「後順」者即正順以從「各正性命」之性命也。「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」（繫上，五）性體即道體，內容的意義完全同一（即是仁體），則「正位居體」（坤文言）即性與天道得其正，此即正順而復明。坤順之德之名與實即依此而建立，外此非坤元之至順至柔義，而坤順之超越根據即是乾健，坤順實踐地分析地是乾健。

因此，坤象「先迷失道」句下，應正解如下：

天道生化之各個體，皆是「各正性命」者，然就現實生命言（先迷），未契接此性命之源者，一是皆在迷中，是失坤德，此即是「失道」。失坤順之道即失乾健之道。經道德實踐或逆覺體證而「復其見天地之心」（復象），即順承乾道而「得常」、復于明。復于明，即函復其爲一道德的存在，如是即有「含弘光大」之坤德，故「得常」者即得其貞常之道（亦即性命之源，生化之理）。如是，乾元之本體宇宙論系統轉而爲坤元之道德創造的存有論系統矣：即體是用，即證立萬物之道德的形上學之意義。而吾人之性命亦復其爲坤元之實；聖者即是坤元。

類比地說，西南陰方，以喻陰迷，即喻現實生命有感性私欲之蔽，陷溺于迷中之陰執。入于迷執，生命即同於形而下之生滅變易，無主無常。（註十七）東北陽方，以喻陽明；經由道德實踐地去其迷執（乾坤易簡知險知阻，迷執即感性私慾之險阻），如陽明去其陰迷，喪其原初「先迷」之朋類，（即形而下的生滅變易之無主無常者，是即「朋從爾思」之「朋類」）復其性命之陽明，乃能參贊化育之功。此即坤象「後順得常」之本義。因此，「西南得朋」是貶辭，「東北喪朋」是贊辭；「喪朋」是就正順以從乾健之「明」，喪其有生以後之迷執（「得朋」之形而下者）而言，「喪朋」亦非捨棄「朋類」而單顯一孤明，乃是即於實

踐中道德地通化一切「朋類」之迷執，使「朋類」爲具有無限的道德價值與意義者。（坤象云：「牝馬地類，行地无疆」。）此即儒家不隔現實以成聖之密意，如是，天道生化之全幅具體而真實之內容，亦爲聖者成聖之全幅具體而真實之內容。歸於聖者體乾元而爲一坤元之實，而辯證地展示其全幅具體而真實之內容者，即是一道德創造的存有論，此辯證地展示之主體即是道德主體（仁體、仁心）。

因此，歸於道德創造的存有論而言之，乾元生化萬物即道德主體之生化萬物，萬物各正性命，一一貞常（貞觀貞明下之貞常），即是道德主體之「大明終始」。故「東北喪朋」者，即是坤順從于乾健，如此則能成就生物利物之功，坤道主成之義由此建立，故云「乃終有慶」。而就現實生命爲一道德的存在言，純依乾健（天德）而行，無意必固我之私，即是坤元之正順，自能安順貞定而吉也，此之謂天德之吉；不壞人間，發于事業，祐成天道之盛德大業，亦只是吾心之純亦不已而然，是以有功也。安、貞、吉、功俱以理言，地道（坤道）同於天道之無疆（無限），故云「安貞之吉，應地無疆。」是以坤文言贊曰：「君子黃中通理，正位居體，美在其中，而暢於四支，發於事業，美之至也。」既以「黃中通理」，不隔群機，一是道德通化下之貞明存在，是即證立陽剛天行之美。

坤象中「无疆」凡三見，程頤云：「象有三，无疆蓋不同也；德合无疆，天之不已也；

應地无疆，地之无窮也；行地无疆，馬之健行也。」（註十八）此說泥象而不見繫表之言：

「德合无疆」，是說天道之不容已（「天地无心而成化」）；「行地无疆」、「應地无疆」，則由牝馬之健行、地道之博厚（坤順）而喻仁心純亦不已之功化（「聖人有心而无爲」）。天道與仁心無二無別也。故坤大象曰：「地勢坤，君子以厚德載物。」乾道生化萬物，取象隤順之地勢承載終成之，以明進德亦當如此。此唯聖者體之而不過，亦唯仁心純亦不已乃能潤成美利萬物也。故易傳曰：「與天地相似，故不違；知周乎萬物而道濟天下，故不過；旁行而不流，樂天知命，故不憂；安土敦乎仁，故能愛。範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，通乎晝夜之道而知。故神无方而易无體。」（繫上，四）即此意言，仁心即是神、易，其真實的內容一本無二。

坤象玄旨表述如上，雖文約意賅，圓明洞澈，自有儒家教義之理路可循。如此，則可決定易傳道德創造的存有論之乾坤並建之道德智慧之涵量，即，此存有論之主體是由道德實踐所澈至的仁體、性體，心外無性，心即是性。仁體之純亦不已等同於天道之生化創造，即於此義可言心外無物，澈底挺立道德的形上學之陽剛之美。

此而明確，則能正視坤文言中含一圓教式的道德創造的存有論，坤元「含萬物而化光」是易傳具體而微的道德的形上學之顯明的陳述。

第二節 坤元「含萬物而化光」——圓教之展示

坤象有確解，則坤文言道德創造的存有論是依道德主體而建立者，亦可確定；坤文言「含萬物而化光」一語乃有真實之內容與意義。

坤文言：「坤至柔而動也剛，至靜而德方。後得主利而有常，含萬物而化光。坤道其順乎，承天而時行。」（註十九）

首先，坤之至柔、至靜、動剛、靜方，亦如乾之剛健、中正、純粹、精一，皆為乾坤之體性，亦例易傳其他論乾坤之諸語：

「乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以簡能。」（繫上，一）

「夫乾，其靜也專，其動也直，是以大生焉。夫坤，其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉。」（繫上，六）

「夫乾，確然示人易矣。夫坤，隤然示人簡矣。」（繫上，十二）

「夫乾，天下之至健也，德行恆易以知險。夫坤，天下之至順也，德行恆簡以知阻。」（繫下，十二）

是則，乾亦以易知、靜專、動直、確然示，坤亦以簡能、靜翕、動闢、隤然示。總之，

即是乾健坤順，而歸于乾坤二象所言之義理。乾坤以德言，則其一切本質內容（體性）應歸德性生活而印證，亦即皆是德性主體映發之內容真理，而非名言所能盡。乾健坤順既由德性主體而證成，則若就易傳之性理系統該天地萬物而言，則乾元、坤元即是創造原理與凝聚原理，若就由仁體而建立的主觀的宇宙論（即道德創造的存有論），與由客觀實體性的仁體（天道）所建立的本體宇宙論貫通爲一而言，則乾元坤元同時亦即是儒家道德的形上學之超越原理。坤順實踐地分析地是乾健，故乾坤亦以體言，是以內容地說，乾坤皆是仁體之不同表示。仁體之有客觀實體性的意義是其本身的「超越表象」（註二十），由其無限性直接顯其超越的尊嚴而有客觀實體之意義。因此，乾坤並建非是經驗表象，天道論與存有論亦非兩個不同的系統。是故易傳中凡論乾坤之語，皆根源於道德實踐——實踐而至具體清澈精誠惻怛之圓而神之境而說出者，亦即是皆根源于聖證而說出者，而非是由經驗設定的名言符號所任意安置的。如果道德不虛妄，聖證不虛妄，則易傳必有其形上學之真理性。以是故說，乾坤並建的分屬性（一爲客觀性原則，一爲主觀性原則）是就道德實踐的意義而確立的；攝歸一元，是就道德的形上學而確定的，其體性殊無二致。是以坤卦明言：「先迷後得主利」（繫辭）、「乃順承天」、「先迷失道，後順得常」（坤象）、「後得主利而有常」及「地道无成而代有終」（文言），此諸語即明坤之「順」義。「後得主利而有常」，言坤順之「有常」乃

「後得」之功，即，「利」（利通）之所以可能之超越根據在乾元（主），「後得」之功在坤元（「後順得常」）。約言之，此語只是「實理貫徹實事」之意，由乾（主）以利坤，即示坤統屬於乾；「統屬」非「籠絡地繫屬之」、「虛靈無碍地遮顯之」，而是體用一源辯證地真實化、充實化其具體而真實之全幅內容，成為真實生命（道德的存在）系統中得其本身的絕對必然性，此即是坤元之實。此種理解乃儒家教義內之理解，而絕非歧出者（註二十一），至於二元論之謬見，固不值具辯。明乎此，方可進論坤文言。（註二十二）

依前論，文言玄旨是就道德實踐而立言者。「坤至柔而動也剛，至靜而德方」，乃成可解：依道德本心純亦不已之本性，此語即是形容坤元「即存有即活動」之體性者。至柔、至靜言其存有之貞常，雖貞常而亦活動，其動是動靜一如之至動，故其靜是動靜一如之至靜。剛柔亦然。剛言其至動中有實理以貞定之，則雖動而亦即是靜，故其德乃以方言。究其實，動亦方，靜亦剛，此之謂實德流行。方者方方正正，無邪曲作意，稱體即是天德實理流行。如是亦可通于乾之至健、至剛、動闢、確然、動直、易簡諸義，一是仁體之即存有即活動之本質內容。總之，凡言乾坤之本質內容者皆可如此表示。

仁體之即存有即活動，只是道德本心之純亦不已（天德之不容已），這裏無玄詭，以無邪曲作意，亭亭當當，無餘無欠故。此即易云：「直其正也，方其義也，君子敬以直內，義

以方外。敬義立而德不孤，直、方、大，不習无不利，則不疑其所行也。」（坤文言）輾轉表示，只是這意思，外于此而歧解妄意，則是昧於道德之本性。是以坤文言此語正只是說仁體之如流行。

道德實踐即是對應道德之本性充盡地表現純一無雜的道德本心，以體現自身之天德良知。善反化氣，疊疊繼善即是德行，至其精粹純全，道德本心呈現（復于明），「坤至柔而動也剛，至靜而德方」，乃不言而信，存乎德行，而即是神之化。至乎此，即謂「後得主利而有常」。（註二十三）就通澈至於穆不已之道德（乾元）的現實生命言，通體德慧圓盈之生命即是「元」，是一道德創造的中心，說名坤元。在成德之數下，坤元即是正順之生命。故云：「坤道其順乎，承天而時行。」（坤文言）以「時行」故，坤元有具體而真實之內容，即在具體之事物物中有真實之表現，而證立萬物之客觀而真實的存在。依此以言坤元「含萬物而化光」。

「含萬物而化光」承坤之動剛、靜方而言，是坤文言含一圓教存有論極重要之玄義。

1

朱子云：「復明亨義。」（註二十四）

按朱註于「坤道其順乎，承天而時行」句下云：「復明順承天之意。此以上，申彖傳之

意」(同上)以觀，是以「順承天」而得「亨」，則依朱子意，此「亨」字應只是指品物間之亨通不隔而說的；坤彖實亦有「含弘光大，品物咸亨」之語。若如是，則亦是承程頤之說法(參前節引)彷彿一二，斷無契于文言「含萬物而化光」有一存有論之意義，及坤「順承天」在何意義下而得「亨」之實。參前節程朱于「先迷失道，後順得常」之註解而言，二氏固不知坤彖有一存有論之實。故他實不明此「亨」字有一特殊之標幟。

即就「含弘光大，品物咸亨」而言，亦正因坤元有「含弘光大」之實德，乃有品物之咸寧咸亨，此是坤元之終成義，而此中確有一道德創造的存有論乃能證成「咸寧咸亨」之道德價值與意義。若以彖、文言皆有「含」、「光」二字而平視兩者，則朱子「復明亨義」一語豈非失之草率？即未將道德創造的縱貫創生系統突顯出來，而只橫列地說品物間之亨通不隔而已。此不契一。又「坤至柔而動也剛，至靜而德方」，此豈非坤德之具體表示？非必只「含弘光大」四字才能說是坤德，即「直方大，不習无不利」亦指坤德，此又何說？此不契二。此見程頤之拘謹。

詮表上曾暫引程頤「含弘光大」之註解，此只在說明上援用之以助理解，若知坤順之超越根據是乾健，則程以「含弘光大」規定為坤之四德，實可而不必；若必如此規定，即不能挺立坤順所含道德的形上學中之陽剛之美。就程朱之理解言，二者皆未達至此步。若有此理

解，坤象「含弘光大，品物咸亨」乃復其爲一道德創造的存有論之陳述，而不必拘執字面上對坤德之描述或規定，如此，與坤文言「含萬物而化光」一語合參，其實意自顯明無疑。

程頤註之不切，朱子隨之不明。此不明亦是有理由者，即坤文言所含者爲一圓教式之存有論，非文字鋪設所能盡，其依爻象入者，更不必深論矣。（註二十五）

「含萬物而化光」較「含弘光大，品物咸亨」一語簡潔明白，不易使人往「含弘光大」四字上致其美詞。即此四字亦是道德的形上學之觀念，致美詞正顯其妄作而已。王弼不落一字，正顯其契悟此一圓教之形式意義，可謂近易者也。此理由詳見下第三章二節論王弼，茲不細表。程頤將前者往後者附會，「化光」解爲「功化光大」，「含」解爲「含容」，與前引註坤象一致，狀似合理，實則不然。

程頤云：「坤道至柔，而其動則剛；坤體至靜，而其德則方。動剛故應乾不違，德方故生物有常。陰之道不唱而和，故居後爲得主利，（按坤文言「後得主利而有常」一義，據改。）而成萬物，坤之常也。含容萬類，其功化光大也。……坤道其順乎，承天而時行。承天之施，行不違時，贊坤道之順也。」（註二十六）

此語應疏評，即見程傳不能真切體悟坤文言玄旨；在其原義之限制處，進申勝義。

「動剛故應乾不違，德方故生物有常」及「居後爲得主利，而成萬物，坤之常也」，此

「二語就其形式意義而言之並不誤。承前節引程注坤卦辭「先迷後得，主利」云：「主利，利萬物則主於坤，生成皆地之功也」（參前節），程傳實將乾坤平視為兩個超越表象，即只將乾坤分別平說之，而未極于一本以言乾坤之道德創造的內容，故有「陰之道不唱而和，故居後爲得主利」之語。「居後爲得」是直就「陰之道不唱而和」分析地引出，而非就「後得」之道德實踐義充分證成「陰之道」（坤道）之真實內容，以言「主利」之道德創造義。故「生成皆地之功」即轉成對坤之形式說明。既只是平說乾坤之形式意義，程傳坤文言之玄旨可有形式上之說明的意趣，然不必盡文言之洞見。「承天之施，行不違時，贊坤道之順也」，亦只是「坤道之順」的形式說明，此當然是貼切坤道之體性而說出者，故程云「君子之道，合坤德也。」（前節引）然此一切輾轉說明只是坤道、坤體、坤德之形式說明，而無見此中實有一道德創造的存有論之洞見。此是程傳之不足與限制，雖其所論說之一切皆不違易傳成德之教的規範，只未充盡至極而已，故順其原義，以仁教爲標準，由其不足與限制處，吾人得以進申勝義，以復坤傳所含之圓教存有論之本義。

因此，若點明「動剛」、「德方」是仁體之本質內容，則「動剛故應乾不違，德方故生物有常」一陳述可有積極的意義：即，坤之「動剛」即是「德方」（「靜方」），「應乾不違」是即坤之順承（順正）以從乾道之至健，如是「應乾不違」分析地即函「生物有常」。

此即乾元「生物」之縱貫創生系統轉依於一德性主體而予肯斷者，亦即是坤元的道德創造的存有論系統。如是，程云「坤道至柔，而其動則剛；坤體至靜，而其德則方」，此語亦可予以一積極的肯斷，即，「坤道」之至柔、動剛與「坤體」之至靜、德方，皆是就坤元之爲仁體之實而分析地引出，坤道即是坤體，而亦即是仁體即存有即活動之分解說的超越表象。如是，坤元「生物有常」是道德創造的存有論系統內之語言，且「生」字亦復「至哉坤元，萬物賔生」（坤象）之終成義。此義有定，「居後爲得主利，而成萬物，坤之常也」，亦復坤元之真實的內容意義，而不滑轉、鬆散。

以上順承程傳之原義，而賦予一仁教系統下之解釋，程傳之原義亦必于此而有實義，否則只在形式上舖陳坤文言之字義而已。

如是，「動剛故應乾不違」之「動剛」，有至動而不可亂之理則義，由仁體所獨發而貞定萬物之無限的道德價值與意義，依此系統之本義言，此即「物之常」。即依此義，「德方而生物有常」之「德方」，有至剛而不可惡之貞常義，依道德實踐之成德辯證歷程，天地萬物本質地成其爲德性主體（仁體）之真實內容，而此主體之明固如如而貞常也，一常一切常。攝歸坤元之實，「動剛故應乾不違，德方故生物有常」即是一超越的存有論陳述，而有必然性之證立也。

因此，程傳分由「坤道」與「坤體」分別言坤元之動靜，若一往是分解地言其動靜，即不能極成其論說之必然性。依以上順承程傳義理，則可進申其論說中應有之一肯斷，其說方能有真實的意義。此一肯斷即：道即是體，坤道即坤體。「體」之義若不兼至順至健至剛至柔至動至靜而一之而立其道德實體之真實內容，即體之義若非即存有即活動之仁體義，其動不必能應乾健之剛，其靜亦不必是坤順之方；即不必有道德實理超越地決定之之動靜。既無道德實理之超越的決定，「生物有常」一存有論之陳述不必能極成其必然性。「物」依客觀而真實之存在為規定，則「生物有常」正是道德創造之嚴整義理。

因此，「坤道」即是「坤體」，「動剛故應乾不違」分析地即是坤元之內容意義而亦有必然性。由坤元動靜一如而展示其全幅具體而真實之內容，此即是一圓教存有論。

依程註「承天而時行」而竟云：「承天之施，行不違時」，此解有委順的意味；要之，坤順之德亦非由「行不違時」而建立，「承天之施」亦有施與承之分別可言，坤順若由「承」而決定，此「承」直接由「行不違時」一義而表示，則不能極成「承天而時行」之嚴整義理。此語實可依前引程傳之語而可恰當地理解如下：「承天」者即坤道「動剛故應乾不違」也，「時行」者即坤道「德方故生物有常」也。如是，坤道之「承天」分析地即是坤道之「時行」，依此理解，「坤道其順乎，承天而時行」乃復坤文言之道德創造之本義而不濫。此

意卽：坤道「承天而時行」，卽是「順德」之所以立處，其「應乾不違」卽是說順承乾元生化萬物之圓機，而爲坤道「時行」（「生物有常」）之具體而真實的內容，此正是坤元終成義之原初的意義也。會通坤象之義理，此種理解實爲順適而有義理上之必然性可言，而此卽是易傳「一本圓頓」之縱貫創生系統而有陽剛之美者。是知程傳實未達至此境也。關此詳見第三章第二節Ⅱ論程頤處。

又，「陰之道不唱而和，故居後爲得主利，而成萬物，坤之常也」，依前論者爲標準，此語有病：

陰陽唱和、先迷後得之失義，前已具辯。應疏明者在「居後爲得主利」一語。坤文言「後得主利而有常」，卽坤象「後順得常」之引申，是則文言之義是由「後順」之道德實踐已澈盡仁體之全蘊而說「後得」。「後得」者，因「後順」而得乾健之德（主），用以利通其「先迷」中之迷執而見萬物之貞常，並由萬物之貞常反顯出坤元從道之「後順」義（坤順之德）與貞常義（坤德有常），此則因有一超越的根據（乾元、主、常）而定住其實義者。如是，一明一切明，一常一切常，這樣程說「居後爲得主利」才有意義，「而成萬物」亦才有形而上的必然性（「坤之常也」）。在此意義下，坤元有乾元之利通，萬物亦卽有乾元之利通，兩者內容的意義是一。

從坤元由其「後順」而爲主以言，即就道德主體以言，坤元此時即是天地萬物之宗主，若透映至客觀性的實體義而即就坤元說，坤元是由「後得主利」而爲主。此一步「後」之謙退義，正顯出「後順」的嚴整之道德實踐之意義，並即就此「後順」而挺立起陽剛之美。前曾云及程傳錯置主、利二字之實義（程云：「主利，利萬物則主於坤，生成皆地之功也」），故未能顯著易言「後順」之實。即此處言「居後爲得」亦見失義：由陰之道的「不唱而和」，而說「居後爲得主利，而成萬物，坤之常也」不能顯明「後順」義；而「後順」義正是易傳存有論之關鍵性義理，若歧出此義，則即非易教系統內之原意而成旁說，道德創造之義理即旁落或滅殺。因此，「居後爲得」一義必納入「後順」義而理解始不誤，程傳此處才復儒家系統內之語言；「不唱而和」若一往平說，則嫌義理之強度性鬆散不實而有委順義也。（註二十七）因此，吾人斷言程傳實不相應坤文言中道德創造的陽剛之美也。（坤順實踐地分析地是乾健，故全部坤傳即是陽剛之美的雅教。）

程傳既只是分別平說乾坤，此當然爲古人講經之平實態度使然，然而是否相應易教之陽剛之義，與平實態度並不衝突，是以程傳不相應易教是其不契儒家天道性命通而爲一這一根源智慧而起的，順承其義理推進一層，即契易教；自持其系統內而不上達至這一根源智慧，即不契易教。這裏有儒家依道德智慧而證成一道德的形上學爲標準。

因此，其云「居後爲得主利，而成萬物，坤之常也」，若非分別平說乾坤，則必納入「一本圓頓」之道德創造的存有論下，乃能證成其必然性。卽，就坤元是存有論之道德主體言，此爲一縱貫的道德創造系統。而此義在程傳中並無表現出來，以其對「後順」、「後得」之義未確實地表露出其圓頓義之可能，而成爲澈底漸教之路數。如是，道德創造之本義並未予以充分展示其應有之內涵。此由其註「含萬物而化光」一語澈底暴露程傳之本意，吾人實不敢誣前賢也。

程云「含容萬類，其功化光大」（同上），此是坤元之形式意義，並無不可，但絕不能盡其蘊。甚至不明文言此語有特殊的內容，而只承其前鬆散不整的意思渾淪地說下來。若內容地言之，立見程傳之空疏：

內容地言之，「坤元『含萬物而化光』」一語，明是一超越的存有論陳述。因此，「化光」是存有論之觀念，亦必扣緊坤元之成物（程云「成萬物，坤之常也」）言之乃可。若依程說，只盡說明坤之順德如此這種形式意義而已，若不點明「順」有道德創造的實義，並即在順正從乾中承體起用，則此超越的存有論陳述便成虛說的，無嚴整而一致的義理。（當然程之平說亦一致。）（註二十八）如此論其形式意義，亦實不能契入易教之深雅。（註二十九）因此，此語必就坤元之內容意義而展示，才復易傳義理之實。程將「化光」解爲「功化光大

「，則「化光」一詞虛墜成形容坤元之功化的賓詞，坤元順正而從乾道之本質內容即混而不見，即：「光大」或「光」既爲賓詞，則「含容萬類之功化」並未予以一道德創造的存有論之嚴整之規定，則「含容萬類，其功化光大」只是贊語，不必保證其必然性，依前所論，程亦不能充分證成之。一般人即可在「功化光大」一美詞上致其遐思而不見其實。

因此，「含萬物而化光」必就坤元之真實內容說，即，坤元存有論地「含萬物」，同時即存有論地「化光萬物」；「化」字復其道德通化之本義。如是，「坤元『含萬物而化光』」是實踐地分析的必然命題。坤元與萬物之關係是一縱貫的創生系統而有形而上之必然性。攝用歸體，亦可表爲乾元與萬物之縱貫創生系統而貞定住道德創造的本義。落於經典之依據，此即乾象、文言的本體宇宙論系統，與天道「顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂」（繫上，五）道德創造的存有論系統，而由坤元極成主客觀性真實統一的圓教存有論。

因此依坤象、文言之義理規模，當如是表示：

道德實踐地言之，仁精義熟，本心澈底呈現，此現實生命即是一道德的存在，即是「元」，即是創造的中心，此即「後順得常」、「後得主利而有常」之坤元。天道於穆不已地創生天地萬物（「天地无心而成化」），實言之，天道之成化即本心仁體之純亦不已（「聖人有心而无爲」）。攝用歸體，本心仁體（坤元）即是天地萬物之宗主；天地萬物即坤元道德

創造地本具。

若分別言之，即：天道因其無限之德性不容已地起生化之作用，其陽剛之流由此不已之天命命至何處，即於何處有一天道終始過程之存在；此即是一道德創造之真實存在，而非緣生之物。天道創生之，坤元即以厚德（正順以從乾之順德）終成之。坤元之正順必然地貞定天道所創生之真實存在；天道無限，坤元德合无疆亦無限，一一物亦貞明而具無限的意義，是即盡攝于坤元中而充實其全幅具體而真實之內容，依此意而言坤元「含萬物而化光」。

這是由道德的形上學保證天地萬物之貞常（形而上的必然性）而說的，亦是自道德本心創生地感潤而證成者。本心仁體無限，則其創生的感潤（自律的無限活動）原則上不能有界限，否則即非坤元。創造即感潤。乾元範圍天地之化而不過，坤元亦曲成之而不遺，其內容的意義無二無別，其極也，說乾元「各正性命」、「大明終始」，即是說坤元「含萬物而化光」。坤文言云：「坤道其順乎，承天而時行。」乾元（天）之「時行」（具體流行），即坤元具體地在事事物物中呈現其順正之德性。若急辭言之，即此本心之呈現，不，即此本心之純亦不已即是天地之化；此心即是天地之化。（註三十）在此，道德本心（坤元）是就存有論之圓頓義而「含萬物而化光」。

如是，坤元「含萬物而化光」是道德創造的存有論中的超越的存有論陳述，而亦證立其

形而上的必然性。萬物即在道德主體之縱貫的創生系統下而得其形而上的必然性，因道德實理之貞定而具無限的道德價值與意義。此即是道德創造的存有論之本義。

2

徐芹庭云：「動者生物所得之機，德者生物所得之質。坤固至柔矣，及其承天而敷動也，其生物之功有不可止遏屈撓者矣；此其動之剛也。坤固至靜矣，及其承天之施而陶鎔萬類，則萬物各有定形不可移易；此其德之方也。柔靜者順也，體也；剛方者健也，用也。後得主而有常者，後乎乾，則得乾為主，乃坤道之常也。含萬物而化光者，靜翕之時，含萬物生意于其中。及其動闢，則化生萬物而有光顯也。坤道其順乎，……以其順，故能承天時行化生萬物。」（註三十一）

此言之曉暢工整，實全錯解浮濫。坤元固有「生物之功」（要之亦是「成物之功」），說其「承天之施而陶鎔萬類」，則徐亦不知「生物」之實指。故若究問其實，此「生物」、「陶鎔」之超越根據為何，立顯其差謬。

首先，坤文言「坤至柔而動也剛，至靜而德方」一語，斷不能歧解妄意。徐云「動者生物所動之機，德者生物所得之質」，根本是浮濫義理：「德者生物所得之質」歧入唯物論，尤不類，不具辯。總之，徐在動、靜、方、剛諸概念上敷陳文字，已見其不省「乾坤以德言

」之義理規範，故用智穿鑿並無助於正解坤文言大中至正之玄義。

徐氏由坤之柔、靜、順而說「體」，由剛、方、健而說「用」，未免浮濫過甚。儒家之體用論不從此說，要之徐文亦非系統性之語言，可不必深言其可能之含義。是以健順以德言之義未把握，則說「後得主而有常者，後乎乾，則得乾為主，乃坤道之常」亦屬虛言，由第一節引徐言「先迷後得」之「先、後」義之浮濫，則于此言「後乎乾」亦屬浮濫無疑。以其浮濫，「得乾為主，乃坤道之常」亦無理趣可言。

至於「含萬物而化光」句，徐分解為「靜翕之時，含萬物生意于其中」及「及其動闢，則化生萬物而有光顯」二句解，若平說坤德之功夫，亦可如此表示而不違文言之旨。即如此分解言之，亦根本不契坤文言含一圓頓義之玄旨，即，坤文言此語乃是非分解地展示坤元全幅真實的內容之表示。要言之，徐氏無見于坤順之究極意指，不明乾坤以德言，不易傳有一道德創造的存有論之規模（體用之義，即道德的形上學），而只是散說成章，彷彿一二；判然將「含萬物而化光」拆解為二句而平說之，即是明證，故其文雖暢而意多滯塞，此是不契易教有以致之。

就坤德本身言，萬物之生意、光顯可分別在「靜翕之時」及「動闢之時」而見。然必在「靜翕之時」而見生意，必在「動闢之時」而見光顯乎？由其前言「順體、健用」之浮濫，

此二分之執見當爲其說之本義，此卽未可語于大易陽剛之教、圓頓之義。關於其不契陽剛圓頓之教，詳見第三章第二節V論徐氏者。

乾元至健至動義是明客觀的仁體之貞常（乾之常是健），坤之至順至靜義是明主觀的仁心之貞常（坤之常是順），極於一本而言，乾健卽是坤順，內容意義是同一的，是卽卽存有卽活動之道德實體。以體言，其靜也未嘗不動，其動也未嘗不靜；靜而無靜是至靜，動而無動是至動。卽靜卽動，卽動卽靜，動靜一如，此卽仁體之貞常，亦卽其德性之不容已，純亦不已。同理，健順一如，是爲至健至順；剛柔一如，是爲至剛至柔，亦卽其德性之不容已，純亦不已。詮表上有詭辭，仁體（道德本心）如如而無詭也。

動靜一如，萬物之生意與光顯歸于道德創造的縱貫系統而見：道德本心呈現，卽是坤元「含萬物而化光」，生意與光顯卽在天地之化中呈現。

徐文中強爲二分，則光顯與生意究繫屬於才性主體抑或德性主體？才性主體（含玄理、審美主體）不能貞定萬物之必有光顯與生意，卽不能超越地保證住其形而上之必然性；萬化潛流，吉凶情遷，何有必然性之生意與光顯？並且，玄理、美學或藝術之聲光不足證立宇宙之真實生命，人間事業之精神價值與人性之尊嚴與平等，而唯有德性主體有無限向上發展之可能，故易傳云易簡、成性、成能，此卽將才性主體置定於德性主體下而爲相對的、可變的

此一轉之機所以能立萬物之生意與光顯。因此，若爲德性主體所見，則除了在道德創造的存有論中證成外，沒有別的說法；由此說萬物之有生意，即同時攝萬物生化中所呈現之光顯。以動靜一如故，光顯與生意同時在道德創造的存有論中一起呈現，一起貞定其無限的道德價值與意義。依易傳形上學之成就言，亦非由藝術性的觀點以言生意與光顯，去湊泊那超越的德性主體之所實現者，而乃是在德性主體之道德創造中一根而發、體用一源之縱貫創生中即實現萬物之生意與光顯。徐氏靜有生意、動有光顯之分別平說，亦只是散文式的說明，而無根於一道德智慧之存有論的或形上學的說明。

徐解「至靜而德方」云：「坤固至靜矣，及其承天之施而陶鎔萬類也，則萬物各有定形不可移易；此其德之方也。」（見前引）此亦有所歧出而不必諦。

坤之「至靜而德方」者，明其本質屬性而已，前已辯正。唯于「德方」一觀念須簡別，徐執定「德方」是坤元之「陶鎔萬類」之所以有「生意」者，此解就坤德本身言，亦是可有之一義；然竟說成「萬物各有定形不可移易」，此須明確規定其實義，才不致滑轉成濫。

現實的自然宇宙正是生滅變易，變動不居，形物遷移，不可爲典要者。「萬物各有定形不可移易」一語，可通於形而下的意義與形而上的意義。若通於形而下的意義言，「物有定形」不碍生滅變易之緣生姿態，自然宇宙正是一緣生的混沌，然乾坤二傳不在此建立其宇宙

論。是以「物有定形」之義繫屬乾坤而言之，即是指「客觀而真實之必然的存在」而言，即聖證的體用世界之「用」而言，此即「物有定形」之形而上的意義。易中本體宇宙論陳述中法象形器之實指者即此義。徐意亦必于此而得有實意，否則爲歧出，即若以「吾人可有對世界（天地萬物）的確定知識」爲「物有定形」之根據，即歧解「德方」義。觀徐言「德者生物所得之質」一語之唯物論傾向，他亦不能決定其言說之分際，即不能極成「德方」之真實意義者。

儒者即在天地之化中，當下證悟道體之流行，並即於「物有定形」之客觀宇宙中證實天道與仁體之貞常不妄。孔子在川上之嘆：「逝者如斯夫，不舍晝夜。」朱子繼云：「天地之化，往者過，來者續，無一息之停，乃道體之本然也。」（註三十二）這裏實有一逆轉之機的大慧，是即由道德主體之超拔而不隨同於變動宇宙之緣生渾沌，並即證立天地萬物形而上之必然性。此即坤文言展示的內容意義也。

3.

就現實的天地萬物言，變易遷流，無時或已。就「先迷」者而言，此亦是不可否認之事實；陰晴圓缺，夭壽禍福，滄海桑田，皆現實生命之本質內容。吉凶情見，有識有知者，孰能無感而不致其蒼茫之思？或問：此天地萬物是否與坤元「含萬物而化光」中之萬物爲同一

者？其必答曰：依天道无心而成化之客觀義言，天地萬物同，而迷、得有別也。（「由「先迷」與「後得」之分別，天地萬物之意義有所不同。」）坤元實踐地分析地是「先迷後得」者，故聖者有情，其感應吉凶亦與民同也。

存有論地言之，坤元「含萬物而化光」，即仁體如如流行而即是天地之化。若坤元所含攝之全幅具體內容（天地萬物）有非此「先迷」者所有的，即仁體攝之不盡而為有限。但仁體是存有論的超越原理，亦是道德實踐所以可能之超越根據，形而上之超越者不能是有限的，若有限即非超越者，體之義亦不立；仁體不立，則即非坤元。如是，坤元乃即於「先迷」、不隔「先迷」中之天地萬物而成其為坤元，故天地萬物是坤元具體而真實的全幅內容。依坤象、文言二傳，這亦是必然的。

由道德實踐澈盡仁體之全幅內容而證立坤元之實，故坤元是一無限的道德的存在，無限亦必依道德本心而立。故「坤元『含萬物而化光』」，實即是依心體而證成的超越的存有論陳述。依此意，坤元是「先迷後得」者，即「後得主利而有常」者，故此存有論陳述就坤元之當身言是必然的。就現實生命未至「後得」者，皆是「先迷」，不得稱為坤元，故亦不能證成此存有論陳述之必然性。

但，吾人即使是「先迷」者，而可有真實的德性生活，亦必然清楚意識到自律的道德命

令，此道德意識決不容置疑，除是來自超越的仁體（道德本心，良知）外，斷無其他的根源。依儒家成德之教，這是必然的，證諸吾人的德性生活，這亦是必然的（良知是呈現的）。即依此意，吾人有一潛隱的仁體，依乾象「乾道變化，各正性命」，此肯斷亦是易傳系統內之本義，因此，就現實的生命言，吾人即是一先迷的坤元。

因此，「坤元『含萬物而化光』」此一超越的存有論陳述，繫屬於「先迷」或「後得」而言之，顯然有一跌宕，此跌宕直接由道德實踐之純全與否而決定，即本心呈現與否而決定，故亦即是明與迷之超越的決定：在迷，它無必然性；在明，它有必然性。但它不失其為一超越的存有論陳述。

因此，先迷的坤元不能肯定天地萬物之生意與光顯，以萬物無形而上的必然性故，既為形而下者，萬物即是偶然的、緣生的存在，變易遷流，浮沉低昂，呈現種種曲折之相。易云：「變動不居，周流六虛，上下无常，剛柔相易，唯變所適，不可為典要。」（繫下，八）此雖顯喻道之無限活動，亦可直接取之以象那無形而上的必然性之偶然的、緣生的姿態。故易傳又云：「變動以利言，吉凶以情遷。」（註三十三）若無道德實理超越地決定，天地間之變動，皆是形而下的、緣生的、偶然的，念念俗情而有吉凶之情見，此所以陰晴圓缺，悲歡離合，滄海桑田之嘆，乃生命本質之內容而不可免也。此亦天道成化之無心，而唯聖者體仁

所以不能遺其憂者也。此即易言聖者「吉凶與民同患」（繫上，十一）悲慧本情之所本。故聖者之至憂即是其至仁，以其仁心之貞定，吉凶皆爲正見，變動而亦貞常，亦于此見「敬以直內，義以方外」，有一大中正的道德智慧之理境。

是以存有論地言之，先迷的坤元亦「含萬物而化光」，而元之所以爲元，體之所以爲體（仁體），總是一形而上的存有（不，即存有即活動之仁體）。故此時「含萬物而化光」之內容意義即只是「呈現」形而下的天地萬物，而非聖者依道德主體所「創生」的天地之化。「呈現」與「創生」之意義自有不同：前者無道德的形上學之必然性，由此而說有一轉折或跌宕，故先迷的坤元所「呈現」的天地萬物是形而下的，有生滅變易，不可爲典要，必以現象言。而以仁體言之的坤元（即聖者）所創生者，有道德的形上學之必然性，故天地萬物是道德創造的真實存在，貞觀貞明的存在，不能以現象言，而只能以貞常言，以無限豐富的意義言，此則爲道德主體存有論地所涵攝者，以今語言之，即是物自身意義下的存在。張載云：「正明不爲日月所眩，正觀不爲天地所遷。貞、正也本也，不眩不惑不倚之謂也。天地之道，至廣至大，貞乃能觀也；日月之明，貞乃能明也；天下之動，貞乃能一也。」（註三十四）此是見道之言，亦是易教圓明洞澈之所在。是故天地萬物之意義由「先迷」與「後得」之區分而有此區分，亦是形而上地必然的，即存有論地能予肯斷的。（註三十五）

現象意義的天地萬物，既也是由先迷的坤元（簡言之，在迷的坤元）而有一存有論之說明，故亦可說爲「迷的存有論」，以與易傳存有論（「明的存有論」）有一本質上的對照。在迷的存有論下說「坤元『含萬物而化光』」，則「含萬物」是就「在迷的坤元」（注意：坤元非即是迷）而說的，「含萬物」即「呈現萬物」，「含」即「呈現」。簡言之，坤元在迷中，故「呈現」天地萬物而有種種曲折之相，在此不說「實現」或「創造」，而只說「呈現」者，以其爲劣義：變易無常即由此劣義而決定。以今語言之，在迷的坤元即坤元經跌宕後而成之知性主體，故是客觀宇宙論之超越原理。「化光」亦只就坤元之「含萬物」而使之可說可象而定（吾人可有確定之知識），可說可象者皆是形而下的、有限的。以易傳存有論爲標準言，「化光」一詞是貶辭。如此，在「迷的存有論」下，「坤元『含萬物而化光』」雖是一超越的存有論陳述，但無形而上的必然性之證立，「含萬物」與「化光」是綜合的關係，故形而下的萬物是偶然的、緣生的。

依坤象、文言正面所言者，貞觀貞明的萬物由坤元之道德創造而有一存有論的說明，即由仁體之即存有即活動之無限性當體攝盡天地萬物，而爲其全幅具體而真實之內容。故「創造」、「創生」是易傳道德創造的存有論之特質，貞觀貞明的理境與意義由此特質而可有一存有論之決定，亦是其所實現的。總之，依道德主體之表詮可積極地證成易傳本體宇宙論之

形而上的必然性，是則本體宇宙論即是道德的形上學之客觀的面相而已。

在道德創造的存有論下，「坤元『含萬物而化光』」一超越的存有論陳述，是實踐地分析地必然的，即它是道德的形上學之全幅內容與意義；「含萬物」與「化光」由坤元這一道德主體之挺立而成分析的關係，是則貞觀貞明下的萬物及其無限的道德價值與意義，就是這一道德主體的全幅內容，故坤元是具體而真實的絕對普遍性。因此，坤元之「含萬物而化光」是其當體自身的事，而非虛涵地以主觀境界映發內容真理這種假借的傍依姿態。（註三十六）

換言之，道德主體之爲一自性原則，其創造、生化、實現天地萬物是其自身純亦不已的無限性（至健至順）活動，故亦有具體而真實的實現性。歸于易傳經典上言，即是「坤至柔而動也剛，至靜而德方」（坤文言），「直、方、大，不習无不利」。（同上）這是坤元無限性的自願，是德性之不容已、純亦不已的無限活動的結果；主觀地說是至柔至順，客觀地說是至剛至健。總之，即是天行之不容已。是以萬物在坤元的涵攝下具有道德的形上學之必然性，生意與光顯由道德創造的創造性真定其形而上的必然性。以一語定其實，即是乾元「大明終始」之意。

4.

是以分解地說，有迷與明的存有論，由之可對形而下的自然宇宙（客觀宇宙）和形而上

的道德創造的「天地之化」（貞明的存在界），皆有根源的說明。就易傳言，並無正面地對前者多作持論，因為這是智及的系統，但它必在後者之涵攝下才予以肯定。聖者仁守之而不言，由其仁守而即跨越一切智及的系統，兼仁智爲一而成就大成的圓教存有論，是即道德創造的存有論兼仁智而爲一，均予以肯定。

所謂兼仁智爲一，分解地說：坤元「先迷失道」，是客觀宇宙論之超越原理（呈現原理），這是形而下的智及系統。坤元「後順得常」或「後得主利而有常」，是本體宇宙論或道德創造的存有論之超越原理（創造原理），這是形而上的仁守系統。仁智合一，而有圓教的存有論：

明與迷既只繫於「先迷」或「後得」，此分別雖是異質異層的（明超越地是迷之憑依因），但儒家立平等性原則而光暢成德的超越之路，故有如是肯斷：

「後得主利而有常。」（坤文言）

「先迷失道，後順得常。」（坤象）

「先迷失道，主利。」（坤繫）

「乾道變化，各正性命。」（乾象）

「復，其見天地之心。」（復象）

「一陰一陽之謂道。繼之者善也，成之者性也。」（繫上，五）

「聖人成能；百姓與能。」（繫下，十二）。

「乾以易知，坤以簡能。」（繫上，一）

「夫乾，確然示人易矣。夫坤，隤然示人簡矣。」（繫上，十二）

「夫乾，天下之至健也，德行恆易以知險；夫坤，天下之至順也，德行恆簡以知阻。能說諸心，能研諸慮，定天下之吉凶，成天下之亹亹者。」（繫下，十二）

凡此均肯斷道德實踐所以可能之超越根據是實有，且貞常不妄，在天道性命相貫通下，成德成聖是一必然的超越之路。因此，坤元之「有常」即是「主利」之「後順得常」，主利者乾元利通之，明超越地利通迷中之陰執也，此即坤元之實。而依道德實踐之入路，此亦是易知簡能的。且因坤元實踐地是「先迷失道，後順得常」者，亦即是「後得主利而有常」者，他不是外在的客觀存有。就其「先迷」言，天地萬物亦必然要在「後得」中而內在地真實化、充實化之明通中，作為坤元真實的內容。就其「後得」言，天地萬物亦必然要在其「先迷」中，不毀不失之而有其客觀的真實性，即必然地證立其道德價值與意義，否則坤元之實不立。因此，坤元之為一道德主體是依非分解地即辯證地攝盡天地萬物而成其為坤元。這主體除即是仁心仁體外，不會是別的。老子視萬物百姓如芻狗，此是仁體不立，不能潤生；佛

家「緣起性空」教義亦不能證立宇宙之真實價值。二家賤萬物，退世間，其過均也。

因此，「坤元『含萬物而化光』」一超越的存有論陳述，本質地是一圓教的表示法，意即坤元同時肯定分解地言之的明與迷兩種存有論，即在此肯定中不毀不失之而即是真實化之。此種肯定當然不是玄理、空理或知識論上的意義，除肯定坤元是一無限的道德實體（仁體）外，斷無其他途徑可如此保證，此亦即：在道德實踐之意義下，他開出道德界與存在界。既肯定一無限實體，則明與迷二存有論即有一存有論的決定，故亦是必然的決定。

因此，「無限」的實體不是強度的、設定的，而應是遍、常、一，動而不動、靜而不靜之至動至靜、至健至順的道德本心（即存有即活動的仁體），故亦必是真實的、具體的、呈現的無限，總之，是明的無限，而透顯在迷之上者，如此即可在現實中有具體的表現與成就，又能貞定住實理貫徹實事的道德價值。

在迷的存有論下的天地萬物，雖也可說是無限的，但是，這一意義下的「無限」只有邏輯的意義，並不能決定什麼，故只是一「虛妄的置定」。（註三十七）這亦在坤元所證立的存有論中所能肯定的。是故，「明的無限」高於「迷的無限」。落實於德性生活上，道德本心之明超越地可察照一切迷中之罪惡和隱曲，必予通化之而復于明，是即證立萬物之客觀而必然的存在（貞明之存在）與無限的道德價值與意義。此即易傳建立「知幾其神」一觀念有本

質的意義之理由，詳見第四章一、二節。

因此，道德本心（仁體）之無限性是存有論的無限性，亦即是坤文言直接肯定的「坤至柔而動也剛，至靜而德方」之坤元的真實內容。無限者（坤元）有具體之生命（聖者有生），這是一「必然的詭譎」（註三十八），道、性、心、神、易之全幅內容即在此一「必然的詭譎」中有真實的表現與成就，否則即歸于「密」而純為客觀的存有。故由聖者之真實生命開顯此「密」之全幅內容，必在德性生活中詭譎地亦即辯證地真實化之、實現之，總之，即是道德創造地證實之。至全體敞開「密」之內容意義，而成其為主觀的存有，即道德本心這一即存有即活動的實體。此即前云對於存有論之道德價值的決定，即對存有之道德的決定。

聖者（坤元）由道德實踐而證成一道德創造的存有論，理上他亦可開立「迷的存有論」。由其不迷而迷之自願的跌宕即可有迷中之知識。雖易傳無積極正面地開發這一層義理。他積極地就「明的存有論」立言，此不碍仁智合一的圖教存有論之證成。此即易言「黃裳元吉，文在中也」（坤六五，象）、「君子黃中通理，正位居體，美在其中」（坤文言）之本義；文、中、理、美俱以理（德）言。文中有美，美中有理，是為文理之美矣。如是，迷中之文理即是明中之文理，而皆有德性光輝之美焉。美而貞常，萬物不改，而亦一一貞常。如是，「坤元『含萬物而化光』」即可在圖教存有論中突顯其道德創造的實蘊而不滑轉。

故若內容地言之，聖者亦必有識有知（迷中之知識），俗世之倫常日用教化，都是其體仁之本質內容而不能隔絕，必不捨不離地在實踐中成就之，如是潤萬物，利世間，仁至義盡而後可。此聖者所以憂之不已，事業亦不容已，而必有情有爲者。有爲故有事業，事業以理言；有情故有憂患，而全體是道德本心之本情，心、性、情是一之超越的宇宙悲情，而有形而上的必然性者，此又爲聖者圓而神地承載之者。故易云：

「觀其所感，而天地萬物之情可見矣。」（咸象）

「觀其所恆，而天地萬物之情可見矣。」（恆象）

「正大而天地之情可見矣。」（大壯象）

「觀其所聚，而天地萬物之情可見矣。」（萃象）

推之，「利貞者，性情也」，「六爻發揮，旁通情也」（乾文言），「以通神明之德，以類萬物之情」（繫下，二）此以上之「情」，皆爲道德本心映發之超越的宇宙悲情，由此而見萬物之生意與光顯，並卽于此本情而攝盡天地萬物矣。一部易教不外此，故云：「聖人之情見乎辭。」（繫下，一）

聖者「吉凶與民同患」，而亦「義之與比」而已。雖感應吉凶與民同，亦不捨此民之至迷而於此中盡性以成就迷中之一切，故聖者之感應卽是至明至神。生命有盡，仁心不已，亦

歸于「順受其正」。(註三十九)「君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是」是也。(註四十)此即易言：「天行健，君子以自強不息。」(乾大象傳)只是聖心之純亦不已，天行之不容已。故坤大象云：「君子以厚德載物。」厚德載物是實載萬事萬物，這裏沒有任何虛涵虛載，如是天地萬物皆仁體當體實載的大用流行，亦仁體之全幅具體而真實的內容，一貞明而具無限的道德價值與意義。如是迷而不迷即是明，實理實事照見了了，「從心所欲而不逾矩」。(孔子語)如是乃能宣暢仁體之無限，光暢聖心之本懷。此即聖者「永貞以大終也」(坤用六，象)易終以未濟，此聖者之自況也。

此以上即坤元「含萬物而化光」之全幅意義。此見坤文言全部是一大中至正的圓教語，是仁智合一的圓教存有論。餘意自可旦暮遇之。

易傳云：「子曰：乾坤，其易之門邪？……陰陽合德，而剛柔有體。以體天地之撰，以通神明之德。」(註四十一)「陰陽合德」者，有乾坤之實德，即有天地萬物創生之實事。若言其至德流行之實，分解地說，則有動靜、陰陽、剛柔之定體存在。由此反溯其超越的根源，唯是乾健與坤順而已。是即「以體天地之撰，以通神明之德」者。經驗地或在迷地說，未必能盡此天地之撰、神明之德。天地之撰猶天地之美，神明之德猶神明之容，莊子天下篇云：「備天地之美，稱神明之容。」聖境氣象之容美自非凡情可測。天地何有撰，神明何有德

？此唯乾坤之實德，亦仁體之自立自見，實即是一天行、一仁心之純亦不已之道德創造。

易傳又云：「乾坤，其易之緼邪？乾坤成列，而易立乎其中矣。乾坤毀則无以見易，易不可見，則乾坤或幾乎息矣。」（註四十二）

緼者藏也，乾坤二傳蘊藏易教之絕大洞見。就畫卦之設施言，乾坤成列，易體方立。實言之，乾坤之實德，即是易體之所以立處，外此不可言易。此所以必先認識乾坤，方能論易，而易義不濫。

第三節 乾坤之生成與終始義

由乾坤之義理規模，充分證成易傳道德創造的存有論，用以證立萬物形而上的必然性，此所以易有大生廣生之雅教，而能挺立此系統之陽剛之美者。換言之，仁體作為萬物之自性原則，乾坤之生成、終始二義，在存有論中有其本質的意義。

王弼周易略例辨位云：

「案象无初上得位失位之文。又繫辭但論三五二四，同功異位。亦不及初上，何乎？…初上者，體之終始，事之先後也。故位無常分，事無常所。非可以陰陽定也。尊卑有常序，終始無常主。」（註四十三）

牟先生論此云：「案初上爲事之終始，即事之兩極處。其初極爲由來之極，其上極爲往至之極。極處無定位，無定名。陰之極即爲陽之生，即陽之來極。陽之極即爲陰之生，即陰之來極。是有之邊際，而不屬於定有之範圍。故關係地言之，無定位，而數目地言之，亦不可以數名。」（註四十四）

王弼辨位之旨，充分展示無之本體論之特色：由六爻中「初上無定位」之觀念，表示由「有」之極以顯「無」而以之爲體。即，在定有（一定體之存在）之範圍內，無始無終，「終始無常主」。故所謂「定有」之「終始」無定位（弼云「位無常分，事無常所。非可以陰陽定也」），不可以數名者，即指此「定有」不是一客觀而真實的存在而言。而展示無之本體論的玄理主體，亦只能虛涵地主觀境界地通觀天地之化，而不能證成天地萬物形而上的必然性，故亦無所謂生成、終始之縱貫創生之意義，（註四十五）故「有」之證成全由「無」之寂照下而遮顯以出之，以成虛涵的、主觀境界之存在，即在一橫攝系統下遮「無」以顯「有」。如是，「有」亦非一客觀而真實之「有」，而只存形而上的無限意義。落於「定有」範圍下而言其存在樣態，當然是「終始無常主」，存有論地言之，即是那不可決定的、虛妄置定的「無限」。總之「定有」無形而上的必然性之貫徹，即轉成偶然的、緣生的：陽極陰生，陰極陽生，生成、終始之義置於實然層面上，故皆無常主也。此非易傳正面所論及者，

然固爲易書所涵之一義。然即使「有」是形而上的，以不立體故，亦不能說「有常有主」也。是以王弼之論未上達至易傳終始、生成之本義，以其玄理主體未臻道德主體之全幅內容也。

依易傳道德創造的存有論，既證立萬物形而上的必然性，則生成、終始皆有常主也：乾元始生之，坤元終成之，此之謂有常有主。極於一本而言，終始、生成皆由道德本心之爲常、主而得其系統內之實。

易傳云：「易之爲書也，原始要終以爲質也。」（繫下，九）又云：「是故知幽明之故；原始要終，故知死生之說。」（繫上，四）「乾知大始，坤作成物。」（繫上，一）此諸語客觀地說是本體宇宙論之陳述，故知終始，即知死生、幽明，知生成即知乾元之生化與坤元之終成。

乾彖云：「大哉乾元，萬物資始。」萬物資乾元以爲始，而有其「始生」；就其「始生」之貞明意義，坤元終成之而令萬物不幻不妄，故坤彖云：「至哉坤元，萬物資生。」依道德創造的本義，此「生」即是坤元終成之「物」，是即真實之存在。如是，有乾元之創始與坤元之終成，乃能證成乾元「大明終始」之形而上的必然性。依此意而說：乾元是創造原理，坤元是凝聚原理。

存有論地言之，一生一切生，一成一切成，皆有乾坤之實德以主之，生成、終始有常主

。總之，即是乾生坤成，乾始坤終，一本無二。因此，「乾道變化，各正性命」（乾象）和「乾元亨者，始而亨者也，利貞者，性情也」（乾文言）二語中，雖只言乾元，實含攝坤元而為言者也。只明乾元者，尊乾而法坤，乾元實為宗主故，此意即：於乾道變化之利貞處，坤元之終成（凝聚）即含攝其中，於物之成處，即見性命之正。是則由乾元展示的本體宇宙論之縱貫創生義，與由坤元展示的道德創造的存有論之順成義（不，順成即創造），而規定生成、終始，其內容的意義無殊，此即是「本體宇宙論的直貫順成義」。（註四十六）

因此，生成、終始是就仁體之道德創造而說者，亦即是就天德而說者，故易云：「天地之大德曰生，聖人之道大寶曰位，何以守位曰仁。……」（註四十七）天以創生為德，說為天德、天道或生德、生道。聖者體仁（守位）以順成為德（大寶），仁即是「大寶」、生道、生德。故創造與順成為兩迴環，其實一本無二。因此，「性」之實際內容（或內容意義），就是生德、生道，由之而能起道德創造的純亦不已，以極成乾元生化之實。因此，坤元之道德創造即是天德乾元之生化。此即易傳言「生」之密意。

易云：「夫乾，其靜也專，其動也直，是以大生焉。夫坤，其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉。廣大配天地，變通配四時，陰陽之義配日月，易簡之善配至德。」（繫上，六）乾坤之至德即是易簡之善，故即是仁體。乾坤以德言，故其大生廣生即是至德之流行而已，簡

言之，即善之自體（仁體）之純亦不已。歸于善之自體言「生」，即歸於仁體道德創造的存有論之圓頓義：靜時純一至正而非無，動時善應有節而不滯；動靜一如，不失大生廣生之圓機。此亦即坤文言之玄旨。乾文言：「元者善之長。」故生化之圓機（元）是善之自體，是仁體。

朱子云：「乾坤各有動靜，於其四德見之。靜體而動用，靜別而動交也。乾一而實，故以質言而曰大；坤二而虛，故以量言而曰廣。蓋天之形，雖包于地之外，而其氣常行乎地之中也。易之所以廣大者如此。」（註四十八）

此言全差謬不諦：以質量言乾坤，尤不省易教之宗風。靜而以體、別言，動而以用、交言，則動靜不一，體用之論即不立，別交之喻亦無趣，是皆彷彿之辭也。因此，所謂虛、實、動、靜皆非生化之圓機，而爲物結之機括，故有形包氣行失義之辭。朱子若另有深意，然虛實、動靜分爲二體以言，其失易傳存有論之旨亦遠矣。

因此，乾坤以元名之實德，是即存有即活動之道德實體，必兼動靜、專直、翕闢而一之，乃見其生德之實，此只在圓頓之教下，道、性、心、易簡之善分析地是一之肯定下，乃復易傳言生之密意。此而有定，可以抉擇如下諸語之實蘊而不歧出：

易傳云：「乾知大始，坤作成物。乾以易知，坤以簡能，易則易知，簡則易從。」（繫

上，一）

「乾知大始」、「乾以易知」、「易則易知」三語，表示乾之善始；「坤作成物」、「坤以簡能」、「簡則易從」三語，表示坤之善終。易簡即是乾坤純一之體性（善）。因此，本體宇宙論地說，乾元簡靜自正而有其善始，故有生化萬物之圓機；其生物之圓機有坤元順正以終成，故有其善終。如是實理照澈實事實物，一一貞明。約而以道德實踐上說，道德原理本身即是易簡，故易知易從，故亦云：「夫乾，確然示人易矣。夫坤，隤然示人簡矣。」（繫下，一）人若順正如此，則其本心仁體存有論地是萬物之宗主，是故傳云：「易簡而天下之理得矣。天下之理得，而成位乎其中矣。」（繫上，一）

易簡以道德實理而規定，故「天下之理」即易簡之理。如是，「天下之理得」意即：即此本心是萬物之本源或宗主，是則本心呈現即「天下之理得」，外此無天下之理、易簡之理可言。因此，由易簡理得而「成位」于天地之中，是就聖者「成能」而說的。易簡之理「能說諸心，能研諸慮……成天下之亹亹者」（繫下，十二），亦是「能通天下之志」者（繫上，十），故體現此理者即是坤元，此意即通於坤文言之旨。若「成位乎其中」是指乾元生化之萬物，分別各正其性命而一一貞定，亦可；此即歸乾象「乾道變化，各正性命」之義。然其性命之實的超越根據（「天下之理」）是純一自正的易簡之理（即性命之理），故亦不違

易傳存有論之系統。因此，「乾知大始，坤作成物」一語，本質上即是一超越的存有論陳述，特由乾坤廻環以言之而已，其真實內容一本无二，而由本心的易簡之理以證成。

「乾知大始」之知是「主」，即是坤文言「後得主利而有常」之「主」；乾元主萬物之始，故云「大始」。此始非時間之始，順時間串系無盡追溯延申，正是無始無終。乾元爲仁體故，此始是存有論的價值之始：仁體常昭明而不陷溺，故有創生之善始，而其主大始是以至易之方式而主，故云：「夫乾，確然示人易矣。」（前引）又云：「夫乾，天下之至健也，德行恆易以知險。」（繫下，十二）常昭明，故明確。不陷溺，故至健。純一自正，故至易。乾元由此「易知」（「乾以易知」）而能繁興大用。

乾元創始萬物，坤元順正以終成之，故「終成」意即是「簡能」（「坤以簡能」），即以「簡」之方式而表現其終成之「能」。意即：有此「能」即有此資具而能體現終成乾元之善始者，即是坤元。易傳云：「天地設位，聖人成能。」（繫下，十二）聖者亦有現實生命之限制，即於此限制而體現天道（易簡之理），故「成能」即「成性」，其本心仁體「簡能」而終成萬物，故有善終。「簡能」之超越根據則在乾元——仁體、易簡之理、性命之理，總之是道德實體。故易傳云：「夫坤，隤然示人簡矣。」（前引）又云：「夫坤，天下之至順也，德行恆簡以知阻。」（繫下，十二）

是則，乾以至健至易之「知」而創始萬物，坤元即以至順至簡之「能」而終成萬物。「知」是心靈觀念，「能」是材質觀念；心靈創始之，材質終成之，終成而有其善終，固是隕然至順也，是即「簡能」。此以聖者爲體段而說，聖者成此人能，證成乾坤之全體大用，故材質是落在聖者現實生命而言。依道德自律而行（依簡易而行），坦然明白，雖百姓亦能，故至易即是簡易；無意無作，即是至易至簡。故「簡能」所以能「成物」也。易傳云：「子曰：易其至矣乎。夫易，聖人所以崇德而廣業也。知崇禮卑，崇效天，卑法地。」（繫上，七）以乾知之知爲首出，故云「崇效天」、「知崇」。禮順仁而發，即以理言，有仁體以實之，即有限而亦無限，同於天道，雖卑而亦不卑，故云「卑法地」、「禮卑」。因此，坤之「能」現實上繫屬於材質面而表現，亦是順正而無差，同於天道，故「簡能」亦以「成物」。

因此，本體宇宙論之乾坤知能，即是道德實踐上的仁體（性體）之知能。落實於主體而言，乾坤、健順、知能、易簡即是吾人的良知良能。心知之，即能之，知能俱以理言。

因此，乾知坤能之終始過程，即是天道生化之過程，亦即是良知仁體道德創造之過程。分解地言之，天道之爲創造原理是在「乾知」處，而不在「坤能」處，故易傳云：「成象之謂乾，效法之謂坤」（繫上，五）。乾以易知之方式創始萬物（「成象」），坤即以簡順之

方式致效法象（「效法」）。（註四十九）若非分解地明其實意，則是如此，即：萬物之終始、生成，即是良知仁體與萬物在存有論的一體呈現下之大明終始。如是，「乾知大始，坤作成物」之存有論的意義即可確定。先言「乾知大始」。

牟先生疏解王龍溪乾知之說中有云：「易傳說『乾知大始』，是以天之乾健之德（即生德）作爲萬物之大始，即由之以創生萬物也。『乾知』之知，字面上的意義，是『主』義，即乾主始也。乾之所以可主萬物之始，以其爲生道也。而生道之所以爲生道之實則在『心』也，故歷來皆以『仁』說此生道也，此亦表示仁是道德的，同時亦即是形而上的。此即是仁體仁心之絕對性。……遂有『乾知』之說。即於乾主大始處說良知也。此顯然是說良知之絕對性，即其存有論的意義也，即，『乾主始』意義的良知也，亦即以創始萬物的乾健之德之身份說此良知也，故簡單化之，即曰『乾知』，遂由動詞之『知』轉而爲名詞之知矣。『乾知』者即乾健之天心之知也。」（註五十）

是則，依易傳存有論系統言，「乾知」有一特殊之規定，即，它是存有論的性理性智之知，由道德實體（本心仁體）即存有即活動地湧發的天心之知。故它不是知識論意義的知，知識之知只是呈現、攝取對象之知，有經驗的內容與概念的綜和，故所知者又即皆是形而下的、有限的。此知只能盡對象的曲折之相，固不能知宇宙萬物之始，即使能知至其隱曲幽微

，亦不當「易知」之名。「乾知」亦不只是一寂照的無限心之知（玄理或空理主體自發的智知），即非只是單破曲折之相而顯圓境之寂照的直覺涵攝之知（智的直覺），如般若智知，玄理智知。「乾知」當然亦是智知，否則不能保證萬物形而上的意義，且是由形而上的道德實體自發的神明之知，故它亦是至動至靜的存有論之創造性實體，以心、理、神是一也，以體一故也，知即是體，故亦可云「知體」。

故「乾知」者，道德本心存有論地直貫創生的天心之知，創造與照徹是一之創造性的智知也。此知之照徹是存有論的縱貫創生的照徹，故是實體性的縱貫創生之知。知之即是照徹之，照徹之即是實現之，存在之。簡言之，此即是德性之知，道德本心即是易簡之理，心理是一，故「乾知」即是易簡之德性之知也，故亦即是存有論的創造性之知。亦可說為良知明覺，以其為明體之知也。

因此，對天地萬物而言，「乾知」即是實現原則或創造原則。而仁體仁心之純亦不已，即是良知明覺之如如朗現、如如照徹，照徹天地萬物而即是實現之，而為其宗主。此亦即「坤元『含萬物而化光』」一語之存有論的說明也。乾坤以德言，如是，「乾知大始」分析地即函「坤作成物」：圓頓地說，「乾知」即是「坤作」。（坤文言：「聖人作而萬物覩。」）一心之朗潤而即是天地萬物之朗潤。

坤之成物是以「簡能」而終成「乾知」之始，而貞定萬物爲具體而真實的存在。道德實踐地言之，以「簡」言之坤德（良知良能）即是主，是即暢發一道德創造的自由因果性，以證立天地萬物形而上的必然性，即證立宇宙之「大有」，如是，「坤作成物」亦歸本於存有論之順成義。不，順成義即是創造義。因此，乾坤之繫辭無論如何對言，恆只是乾生坤成，乾始坤終，亦無不歸本於易傳道德創造的存有論。是以「坤作成物」之「作」宜深解而不容歧出。

朱子云：「乾主始物，而坤作成之。……大抵陽先陰後，陽施陰受，陽之輕清未形，而陰之重濁有迹也。」（註五十一）

徐芹庭云：「未成之物，無所造作，故言知。已成之物，曾經長養，故言作。大者完全之意。蓋天地陰陽之流行，一施一受，易之氣也。……故乾所知者惟始物，坤所能者惟成物。無乾之施，則不能成坤之終；無坤之作，則不成乾之始。惟知以施之，能以受之，所以生育不窮也。」（註五十二）

朱子以陽之輕清釋乾（故未形），以陰之重濁釋坤（故有迹），皆未能遵守儒門乾坤以德言之宗風。故不論輕清、重濁之程度如何，一是皆形而下之氣化，且以「陽先陰後，陽施陰受」解「乾知」、「坤作」，其不能契悟易傳大生廣生之雅教亦明矣。

徐氏亦無見于乾坤、知能、易簡以理言之義理，視「乾知」、「坤作」爲「一施一受，易之氣也」，即是誣枉。妄意終始、生成與知能，而將「乾知」解爲「未成之物，無所造作，故言知」；「坤作」解爲「已成之物，曾經長養，故言作」，此皆無見地之浮語。若依如是解，「坤作」即是坤「有所造作」矣，依「已成」、「未成」而論有無造作亦是一怪論，而解乾坤爲「易之氣」又澈底歧入唯物論，凡此不具辯。要者，在將「坤作成物」視爲坤之「能受」即是「有所造作」一義之浮濫，不得不辯。

依前論，乾坤並建在易傳道德創造的存有論中，分別建立超越的客觀性原則與主觀性原則，有其本質上的意義，則「乾知大始，坤作成物」正是此存有論之簡潔精當的表示，可謂絕不可歧出者。乾坤以德言矣，至健至順至易至簡之道德本心何嘗有隱曲造作可言？而況易明言：「易无思也，无爲也。寂然不動，感而遂通天下之故。」（繫上，十）其靜專（翕）、動直（闢）之流行全是本心無思無爲之如如流行，故是無造作、無臆計、無邪執而至簡至易者。此有經典之依據而不可誣也。坤卦辭傳雖有「先迷後得」、「先迷失道」等語，此亦是自道德實踐以建立存有論之必然的跌宕，而此跌宕是在現實生命自身上轉生出來的，道處（乾元、天道、仁體）固無跌宕；道有造作即不是道。因此，說乾無造作，坤有造作，彷彿易傳有兩個互斥的原理，若以此爲準，繫辭大傳對乾坤之稱述，乃成全無意義與覺扭不通，

甚至乾坤二象、文言皆可廢棄不理。但就易傳存有論言，乾坤並建有其本質的意義，並有其必然性，此亦易傳道德的形上學精華之文獻。徐氏「坤有造作」之論只是浮濫，信非易教之實也。（註五十三）

又，由乾坤之義理規模建立之道德創造的存有論，是一光輝篤實、仁智合一的圓教存有論，遠非佛道二家所能企及，而徐氏竟貶之爲唯物論已屬不智且誣，復視「坤作成物」一義，似佛家之由無明業識之迷染（造作）而有萬法然，此種比附亦不倫不類，觀徐文前後文理，其亦不必知佛家教義甚顯。

易傳固不立緣起諸義，故不得謂道德實體起現天地萬物，亦不得說道德實體迷（造作）而有天地萬物，亦不得不可知論地說天地萬物是實然的存在。此系統之實，唯在以道德本心（仁體、性體）爲萬物之自性原理，創生之復即貞定之，而歸於道德創造的體用義，故即是實有型態的存有論。此當然斥性空之教，亦當然不取道家冷智應物之虛靈境界之存有論（註五十四），二家皆未暢聖心之本懷也。

吾人既已證成易傳含一道德創造的存有論，則「乾知大始，坤作成物」一超越的存有論陳述，應即納入此系統中乃得正解。因此，「坤作成物」之「作」字，恰當相應之理解應解爲「圓頓地順正終成」義，此外，一切歧解皆是浮濫無本。因此，「坤作」分析地是「乾知

「，此不過是一迴環上必然的建立而已，即，此存有論是由道德實踐而證成者，此一迴環乃必然地要予建立者。

因此，生成、終始二觀念是易傳存有論系統內之語言，非可歧解成旁門之義。落實於元亨利貞之教，則其存有論上之意義更顯明：

張載云：「乾之四德，終始萬物，迎之隨之，不見其首尾，然後推本而言，當父母萬物。」（註五十五）此意即乾元仁體圓而神地終始萬物，即是「元、亨、利、貞」之終始過程，而亦即是圓而神地生成萬物。萬物皆不失其貞明之圓機，其超越的根據唯在圓而神的乾元仁體（道德本心），故云「當父母萬物」。此乃洞澈易教而有本之語也。是故易傳云：「乾元亨者，始而亨者也；利貞者，性情也。」此即易傳直接規定乾之四德的存有論意義者。中庸以「誠」字攝之：「誠者，物之終始；不誠無物。……誠者，非自誠而已也，所以成物也。成己仁也，成物知也；性之德也，合外內之道也。」（註五十六）誠體存有論地創生天地萬物，誠體流行之終始即是物之終始，物乃得以成其爲物，而爲具體而真實的存在，即有形而上的必然性之存在，此即是本體宇宙論的（或存有論的）縱貫創生義。因此，就成己（仁）之道德實踐以成物言，即歸於仁體存有論的功化矣。撤除誠體即無物，「天地閉，賢人隱」，故云「不誠無物」；「無物」，萬化即是緣生的、偶然的，而此非誠體之實。因此，仁知

合一，不，仁知是一，此即「性之德也，合外內之道也。」是則誠體爲存有論之實體亦明矣。庸易之圓盈充實而有本者，以其爲道德的形上學之一本論者也。

總之，仁體誠體即是生道生德，即是天道天德。乾文言云：「元者，善之長也。亨者，嘉之會也。利者，義之和也。貞者，事之幹也。君子體仁，足以長人，嘉會足以合禮，利物足以和義，貞固足以幹事。君子行此四德者，故曰：乾，元亨利貞。」元亨利貞之過程即是仁義禮智之過程，四德轉爲乾元之內容意義，是即充實天德仁體之真實內容，故天道之流行亦即全體是仁義禮智實德之顯現。故所謂天道天德是一實德貫徹的創造實體，而即是一仁一誠，一心一性而已。如是，天道生化之宇宙秩序即是道德秩序。此即乾象「乾道變化，各正性命。保合大和，乃利貞」一語之究竟義：乾道之變化過程，即誠體仁體之流行過程，亦即是元亨利貞之過程。總之，「大哉乾元，萬物資始」（同上），乾知之始即是誠體仁體流行之根源，自乾元之終始生成萬物言，誠體仁體即在乾元之終始生成中自建自立，而天地萬物即皆有道德的形上學之必然性。

是故，就道德的形上學而言，創造的真幾（真實生命、仁心）即是元，即是乾健之德的創造性自己，其生機不滯、圓盈無限，即是亨，由其不滯之通而有定向（實理貫徹實事），即是利；利而有終成者謂之貞，貞即是存有論的正、定、成。（註五十七）因道德實體的無限

性，元亨利貞四德分析地是乾元仁體之本質內容。（註五十八）

因此由道德創造的存有論明之，元、亨、利、牝馬之貞四德是坤元全幅具體而真實之內容。貞而云牝馬，即見坤元之順正以從乾元，其內容的意義無殊也，以元本一故也。因此，「元、亨、利、貞」之全幅意義即是道德創造之全幅意義，天地萬物之貞觀貞明即是道德創造之具體表現：大化流行、人間精神事業之無限展拓與精進，無非創造性自己之顯現與鼓舞。

附 註

註一：乾坤以德言，天地以位言，陰陽以氣言，剛柔以質言；此爲論易之綱領。而傳中乾坤之本質內容的描述，皆以理言，不得雜以氣性言。程頤注乾云：「乾，天也。天者，天之形體。乾者，天之性情。」此即混淆層次之例。易程傳，卷一，頁三。熊十力云：「直以乾爲天，則是泥於象而不求象外之意矣。此不唯伊川之失，而實漢以來相承之誤。」讀經示要，卷三，頁六二。

註二：旁通之義，前賢備論，然皆由六十四卦兩兩旁通爲說。馮滙祥，易經之生命哲學，第三章二節「旁通統貫之理」一文，頁四五下，詳列卦變旁通之義。不引。天下，六十二年初版，台北。清焦循論旁通，言之甚美，然立於生成觀點以申道德哲學上之意義，與本文無涉。參見

：牟宗三先生，從周易方面研究中國的玄學與道德哲學，二十四年，天津。頁二五〇—二五八。熊十力由「貞一之主」而言旁通之義，爲得易教所言，見：讀經示要，卷三，頁四四—四五。

註三：易程傳，卷一，頁二三。原文「故能成（承、一作順）天之功」，成、承、順其義一，皆「

順正」義。下文詳之。又，「品物咸得亨」句，「亨」當指品物間之亨通不隔而言。朱子執著此「亨」字，錯解坤文言「含萬物而化光」句，亦詳下。

註四：同上，頁二四。「乾行」即乾大衆「天行健」之「天行」。

註五：同上。又見頁二二。

註六：「陽先陰後」、「先唱後和」之喻，只有形式意義，而無天道生化萬物之內容意義，以無此生化之實，故云歧入老氏之陰柔，詳見第三章，第二節Ⅲ論程頤。此引老子語，見道德經十、五二、六七章。

註七：周易本義，卷一，頁八。

註八：周易王韓注，卷一，頁六。弼意應納入其玄理系統內，才得實解，詳見本文第三章第二節Ⅱ。

註九：易經研究，頁一五五，五洲出版社，六十三年，台北。今人于緝蘭引說文、廣雅釋詁、韓非子解老篇，訓「迷」爲「惑」、「誤」、「失誤於行」。云：「象傳：『先迷，失道。』釋

義亦同。」並以此意解坤象。凡此皆未洞明易教玄義，輾轉引述者，不必舉述。見于氏，周易卦爻象象辭義詮論，頁二七、八、九。世界書局，六十八年，台北。

註一〇：中庸第二一、二三章。四書讀本，學庸，中庸篇，頁三二、三三。此二語明顯地是存有論之陳述。

註一一：易，坤文言，釋六五語。

註一二：見下第二節，論坤元「含萬物而化光」一超越的存有論陳述之全幅具體而真實的內容。此乃依德性主體（仁體）辯證地建立者。只有在德性生活上（即：精神之提撕，與發見道德心靈的理性、理想與正義之實現上），才能展示此種辯證的意義；平面的、外在的事象之關聯與變動之方式，不得云有辯證的意義。此意參見牟先生，理則學，附錄：第十三章辯證法，頁二七一—二八六。正中書局，六十四年十四版，台北。

註一三：由天道論中，依仁體本體宇宙論所證成之「形而上的必然性」一觀念，決定住明與迷存有論下之必然性一觀念之優義與劣義。此觀念是依道德實踐而證成，此種區分亦有其本質的意義。究其實，依其主體而言，「迷」即是存有論的「知性主體」，其內容意義請參牟先生，現象與物自身，第六章及附錄，頁二一五—三六七，此不及述。因此，迷與明的區分實即是牟先生證成的執與無執之區分，牟先生云：「……即在吾人身上轉出自由的無限心方能徹知之。這一面既定住，則知性感性那一面即有一封限而亦可以被定住，且有一特定的標記，即不

只是以時空爲感性之形式，以概念爲知性之範疇，而且根本是「執」。如是，有限心與無限心底對照根本即是執與無執底對然。此對照在吾人身上可建立，因此吾人有標準作「超越的區分」，而此超越的區分在此對照下，可充分證成而不動搖。」同書，頁一一——一二。依道德意識展露的無限心，即是道德本心（仁體），亦即是明之體義的「德性主體」。

註一四：「圓而神」、「方以智」二詞見繫辭傳，上，第十一章：「是故著之德圓而神，卦之德方以智。」由卜筮之感通而說「圓而神」，然感通必要有精誠之德以上達形而上之超越者，即依此義而說形而上者是圓而神的。卦爻之布列有一定之法式，依從法式之規律條件，奇耦升降由之被決定，方正不錯亂，即依此義而說卦德；凡形而下者皆依條件而有一定之關係，而爲有限之存在，借易傳之語說爲方以知的，而與形而上者有一本質上的對照。繫辭傳，上，第一章云：「天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陳，貴賤位矣。動靜有常，剛柔斷矣。方以類聚，物以群分，吉凶生矣。」此段可視爲易傳言「方以知」之註解。

註一五：繫辭傳，上，第一、四、九、十一；及傳下，五諸章中有「知」字，皆指神知或智知言，非是知識論的意義。見下引。易傳存有論是由道德實踐而建立者，直接由道德意識而體證吾人的道德本心是無限心（此由道德法則所顯露的無限性而可予肯斷。）由無限心之明覺感應以言「智知」、「神知」，此是必然的。總之，道德本心若是自由自律的，則必是無限的；若爲無限的，則必有無限的智知，否則吾人不能有真實的道德實踐。故易云：「神而明之，存

乎其人，默而成之，不言而信，存乎德行。」（繫上，十二）「窮神知化，德之盛也。」（繫下，五）「苟非其人，道不虛行。」（繫下，八）因此人可有此「智知」，可直接地自人之爲一道德的存在而肯斷。牟先生論說：「若說吾人只有這一種知識，（按原文上段云：以感觸直覺爲底子的經驗知識是執的知識。）那便成問題；若說吾人不能有不以感觸直覺爲底子的無執的知識，那更成問題。因爲這兩個說法並不是對於『人』這一主詞所作的分析命題。」見：現象與物自身，第七章，頁三九九。

註一六：繫傳上，第五章語。此段承「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也」而說下來，故「君子之道」即指「一陰一陽」之道，是即天道。仁者、智者、百姓皆喻偏言其仁、智或「不知」之偏性，故見道有所不同。韓康伯云：「君子體道以爲用也，仁知則滯於所見，百姓則日用而不知。體斯道者不亦鮮矣。」韓意「體道」即「體無以爲道」，不諦。然，「滯於所見」言之諦當，此即偏言見道不同之意也。韓語見：周易王韓注，卷七，頁四。

註一七：坤象「西南得朋，乃與類行；東北喪朋，乃終有慶」，解見下。易程傳云：「與類行者，本也。從於陽者，用也。陰體柔躁，故從於陽，則能安貞而吉。」此語附會不諦，「與類行者，本也」一語，完全誤解且對反易傳原意，不辯自明。程傳，卷一，頁二四。朱子云：「東北雖喪朋，然反之西南，則終有慶矣。」見易本義，卷一，頁八。此誤解全同程氏。張載云：「喪朋，相忘之義，聽其自治，不責人、不望人是喪其朋也。」其解坤卦之義不具引，此

說較順適，見張子全書，易說，卷九，頁九。吾解不違傳意。繫下第五章：「易曰，憧憧往來，朋從爾思。子曰：天下何思何慮。天下同歸而殊塗，一致而百慮，天下何思何慮。」按此釋咸九四：「憧憧往來，朋從爾思。象曰：憧憧往來，未光大也」。心意不定而有百慮，言「朋從」之未光大。天下無思無慮，易知簡能以致一而已，「朋從」而有思慮，是未致一也。故「朋從」或「得朋」，依此義言，是貶辭。

註一八：易程傳，卷一，頁二四。

註一九：依程傳「後得主而有常」句，「主」下加一「利」字。易程傳，卷一，頁三一。此「利」字更顯明乾元仁體之明「利通」坤元之「先迷」，真實化坤元之具體內容之義。並參程傳註坤卦辭「先迷後得主利」，而云「主於利」，此不諦。王弼注亦不諦，不引，見周易王韓注，卷一，頁六。

註二〇：才性與玄理，頁二六九。

註二一：對坤元之理解，程、朱、孔、王俱不諦，摘評於第一節及註中，不贅言。孔穎達云：「包含以厚，光著盛大，故品類之物皆得亨通。但坤比元，即不得大名，若比眾物，其實大也。故曰含弘光大者也。此二句釋亨也。」周易正義，卷一，頁一四。此皆比附之辭，坤象之疏流於唯物論，不必深論。

註二二：坤象或歧解，坤文言之深意即蘊而不出。此見程傳、本義、王韓注、孔疏，都未能善會。近

人曲解更多，本文只舉徐芹庭氏爲代表，以其注易之作最豐而普遍也。

註二三：同註一九。又朱子解「坤至柔而動也剛」句下，云：「剛方，釋牝馬之貞也。方，謂生物有常。」易本義，卷一，頁十。剛方不必釋牝馬之貞，方釋「生物有常」，渾論言之亦可，但未明示「方」之本質內容，而只隨程傳說，並無理趣。程傳之誤見下。王弼云：「動之方正，不爲邪也。柔而又圓，消之道也。其德至靜，德必方也。」周易王韓注，卷一，頁七。以「消之道」釋坤文言，正是錯解。然以之注易，則另闢蹊徑而有可觀者，于第三章詳之。

註二四：周易本義，卷一，頁十。參註三。

註二五：參註二一、二三。

註二六：易程傳，卷一，頁三一。此語句讀、文字或有錯簡，依前節引程意，當據改。

註二七：參註六。吾無意評程氏爲道家，但宋明儒學中，程朱雖爲大家，然不能契悟先秦儒家天道性命相貫通之義理規模，而爲澈底之漸教型態，牟先生因此評二氏爲「以別子爲宗」；其易注亦然，信非誣也。總之，二氏不契易教之圓頓義，其義理之委順乃不可掩也。參牟先生，心體與性體，冊一，綜論部，頁四四—四五。

註二八：此不僅程朱如此。于紹蘭云：「經文所列：剛柔、動靜、德方、化光等字樣，蓋極力宣美坤道順承乾德。……以此方諸生物界之實況，與夫人倫所當有之表現，確乎如此。」凡此皆是虛應文字，不必見道。見詮論，頁三五。

註二九：易教深雅，以道德的形上學之陽剛之美爲標準，未達此，即不盡文言之旨。王弼不註「含萬物而化光」，即是明證。至如孔穎達疏云：「自明象辭含弘光大，言含養萬物而德化光大也。」正義，卷一，頁一六；並參註二一。孔疏只是敷衍之語。

註三〇：「此心即是天地之化」一超越的存有論陳述，可經典地在乾傳中尋其確證，即「見群龍无首吉」、「天德不可爲首」及「乾元用九，乃見天則」，三個超越的存有論陳述中詭譎地展示其內容而肯定。本文第三章即著力于此以證成易傳的圖教存有論。

註三一：易經研究，頁一五七。

註三二：四書讀本，論語子罕篇，朱子並註，頁一二八。

註三三：繫下，十二章語。「變動以利言，吉凶以情遷」，是分屬於兩不同層面說的：前者爲形而上的，後者爲形而下的。「利」字承乾坤而說，即依乾坤生成萬物而「利通」之之「利」（「元亨利貞」之利，解見下文），故「變動」之意義即同於「乾道變化」之「變化」，故有形而上之必然性，並不指現象義之變動。「吉凶以情遷」乃對反於「利」（實理之利通）而言也，故「情遷」之情恰當之理解應即是「俗情或凡情」；由俗情乃有吉凶之情見。聖者盡性而已，吉凶皆爲正見，變動而亦貞常。

註三四：張子全書，易說，卷十一，頁一七。案：張子此語乃註繫下，第一章：「天地之道，貞觀者也。日月之道，貞明者也。天下之動，貞夫一者也。」日月所以眩，天地所以遷，以其無形

而上之必然性也。

註三五：同註一三。如是，明與迷之區分即可決定住貞明義與現象義之萬物之區分。以今語言之，即是現象與物自身之區分。詳參牟先生，現象與物自身一書。

註三六：虛涵地、主觀境界地維繫萬物之存在，此特指佛道二家。中心觀念即在「生」義上見，二家皆無「創生」義，故亦不能證立存在之必然性。道家義以王弼易注系統可證。佛家以「緣起性空」一總原則為教義，亦不證立法之客觀真實性。參：心體與性體，冊一，附錄：佛家體用論之衡定。儒家不立無明、業識、性空之義，而以道德本心仁體為萬物之自性原理。

註三七：這是指康德所說的超越理念的第一、二背反所示的「無限」而說的。詳見現象與物自身，第六章中對此二背反之討論，頁二九二—二九六、三一—二，牟先生斷此「無限」是「虛妄的置定」，真實的無限唯在道德理性。同書，頁三一四。

註三八：牟先生語。同上書，頁四五—四五五。

註三九：孟子曰：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」又曰：「莫非命也，順受其正。……盡其道而死者，正命也。」四書讀本，孟子，盡心篇，頁三〇九—三一〇。盡心知性知天即是一超越體證之路，存心養性事天是一內在體證之路，至其盡性至命，超越與內在圓一，是即「順受其正」而即是坤元之實。乾文言云：「先天而天弗違，後天而奉天時。」先天後天之分泯，是則即超

越即內在，而見大人生命（坤元）之圓神不測。

註四〇：同上書。論語，里仁篇，頁四四。此亦即「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。」頁四七。

註四一：原文有「乾，陽物也；坤，陰物也」之語，藉陰陽類比乾坤之健順。乾坤非物，此「物」字是一意指符號，用法如老子道德經第二十一章「道之爲物」之「物」，只指稱句首之「道」；道亦非物。又，熊十力以「乾爲神，神爲質」，此不諦。參：原儒，頁二八六、三〇五、三〇六。粹文堂，六十一年，台北。體用論，頁二五三、二八一，學生書局，六十七年，台景印。並以「翕闢」言易之宇宙論，其言固有本，然易引人遐想，當依乾坤二傳之義理爲順適。參：新唯識論，卷上，四章，頁六〇；七章，頁三八。不具引。

註四二：繫辭傳，上，第十二章語。朱子曰：「乾坤毀，謂卦畫不立。乾坤息，謂變化不行。」易本義，卷三，頁一〇四。

註四三：周易王韓注，卷十，周易略例，頁一〇、一一。按文中「三五二四，同功異位」，即指繫辭傳，下，第九論爻位之義。不涉本文題旨，不引。

註四四：才性與玄理，頁一一。初上「不可以數名」之意，詳見：牟先生，玄學，清胡煦的生成哲學之易學，D·5以下，頁二一一—二二〇。不涉題旨，亦不引。又，王弼辨位之旨，見唐君毅，原論，原道貳，頁八七七—八七八。

易傳道德的形上學

註四五：縱貫創生之系統，唯儒家道德創造之義理所專美，是即建立仁體之爲萬物之自性原則，而證立天地萬物客觀而真實之存在，此即道德的形上學所以爲大成圖教也。王弼雖云：「雖後而敢爲之先者，應其始也。物競而獨安於靜者要其終也。……遠近終始，各存其會。」周易王韓注，卷十，周易略例，明卦適變通爻，頁八。然終始之義亦於虛靈靜定中「各存其會」，而非動靜一如之本心超越地貞定其具體而真實之意義，故韓云：「適得其時則吉，失其要會則凶。」此非易教之大常。

註四六：牟先生語，見心體與性體，冊二，頁一四三。

註四七：繫辭傳，下，第一章語。文中，「守位」即中庸之「素位」。中庸十四云：「君子素其位而行，不願乎其外。素富貴，行乎富貴；素貧賤，行乎貧賤；素夷狄，行乎夷狄；素患難，行乎患難。君子無入而不自得焉。」四書讀本，中庸，頁一四。素位而行即是「正位居體」，性與天道皆得其正，故即是行仁。如是，富貴、貧賤、夷狄、患難，……皆體仁之內容而不可遺也，易云「曲成萬物而不遺」。

註四八：周易本義，卷三，頁九六。徐芹庭誤解同，見易經研究，頁二八三。

註四九：朱註「效法之謂坤」，云：「效，呈也。法，謂造化之詳密而可見者。」易本義，卷三，頁九六。爲免混同形而下的現象義，「法」字暫譯爲「貞明之存在」。「成象」與「效法」皆本體宇宙論或存有論之陳述，法、象俱非現象義。

註五〇：現象與物自身，頁九三。

註五一：周易本義，卷三，頁九二。朱子意以「乾道成男，坤道成女」（繫上，一）爲本，而釋「乾知大始，坤作成物。」故於前考註云：「此變化之成形者。」案：此與註四一、二合參，易明是指點地示乾坤之全體大用。朱子泥於言象之間，不通繫表之言也。

註五二：易經研究，頁二七九。

註五三：此不特朱徐二氏之浮濫，明來知德云：「言乾，惟知始物，別無所知；坤唯能成物，別無所能。此所以易簡也。凡人之知。屬氣屬魂；凡人之能，屬形屬魄。故乾以知言，坤以能言。」易經來註圖解，下，頁一二二四，丙辰慈恩本。此說乃是漆黑之誣妄，穿鑿而不用智矣，參一二二六—七釋「易簡」之文，可證非吾妄評。又，周易集解，卷八，孫氏解云：「九家易曰，始謂乾稟元氣，萬物資始」、「荀爽曰：物謂坤任育體，萬物資生。」補正，頁一三八、一三九。「元氣」、「育體」及其「易簡」之注釋（頁一三九），具見其無知乾坤之義。李道平纂疏，卷八，引乾鑿度「太初者氣之始也」釋「乾乘元氣」爲始，又「坤作」爲「吐氣者施，而含氣者化。陽施而陰化，故坤稱化，故曰坤化成物」。同書，頁二九六。周易集解之補正，六十四年初版，台北鼎文出版社。凡此皆遊戲之文。孔穎達疏：「乾之太始者，以乾是天，陽之氣。萬物皆始在於氣，故云知其大始也。坤作成物者，坤是地，陰之形。坤能造作以成物也。初始無形，未有營作，故但云知也；已成之物事可營爲，故云作也。」

以下即釋「易簡」云云，系統地曲解乾坤知能。正義，卷七，頁三。以孔疏爲準，千年經生之業亦只浮濫而已。

註五四：王弼證立虛靈境界之道家的存有論，見第三章，二節Ⅱ。韓康伯紹弼緒：「天地之道，不爲而善始，不勞而善成，故曰易簡。」周易王韓注，卷七，頁二。以「不爲」、「不勞」說天道之易簡，只明無爲之簡正而已，此皆天道之形式意義，未及其內容也。易傳云易簡，是指乾坤之體性（本質內容），「善始」、「善終」即由易簡存有論地決定之，而易簡是指道德本心創發之道德原理是純一至正之謂也，此外亦不能恰當地理解之。

註五五：張子全書，卷三，大易一四，頁一三；易說，卷九，頁一。

註五六：四書讀本，中庸二五，頁三五。仁、誠（性之德）既是「合外內之道」，是即存有論地攝盡天地萬物而爲其具體而真實之內容。

註五七：元亨利貞之終始、生成義，見：才性與玄理，頁一〇五、一〇六；心體與性體，冊一，頁三二六、三二七。另參新唯識論，卷中，第五章，功能上，頁一五。

註五八：乾坤二卦，皆舉四德，餘未必盡舉，乃因：存有論地言之，萬物皆具四德，而不必能道德實踐地呈現（人能呈現，物不能實踐地呈現。）

第三章 乾傳用九道德的形上學之證成

第一節 表示圖教存有論之詭譎進路

順本文之論述，在第一章展示的天道論（本體宇宙論）系統，納於道德創造的存有論中，而證立其形上學的必然性。坤元「含萬物而化光」即是一圓教存有論之表示，此在第二章中已予充分地證述。凡此皆已證成易傳所含者是一道德的形上學之規模。

然而，此以上所展示者，依易傳之文理言，總是正面地、分解地表示之，即，詮表上皆由正面鋪陳而少玄詭的表示，理解上應無困難。但並非說易傳無玄詭的、非分解的表示。內容真理之有玄詭的表示，儒釋道三家皆不可免。乾大象、文言二傳中即有此一詭譎的表示，歷來易家皆未能正視且證實此一問題，故解之不實、不諦而歧出（註一）。此應予以定位和正解，而復其為易傳圓教存有論之詭譎的表示，乃見其深遠之玄義。會通前章之表述，此二傳中實亦是一圓教存有論之洞見。

此詭譎的表示見于「天德不可為首」（乾大象）及「乾元用九，乃見天則」（乾文言）

二語，其詭譎性又由「用九。見羣龍无首，吉。」（乾卦，用九卦辭）而見其有存存論的意義。「見羣龍」者，乾元示現六龍也，此亦即「成象之謂乾，效法之謂坤」（繫上，五）之轉換表示也。（參第一章第一節Ⅱ中所論。）諸家易注皆由後一語之義，推演前二語。依乾象、文言二傳爲本體宇宙論系統之綱領義理言，易以德乾元爲天地萬物之首——生化之理、性命之源，則吾人斷言乾傳中此三語含有一以詭譎方式表示的圖數存有論，似非虛言。（註二）

易云：「用九。見羣龍无首，吉。」若孤離地單舉此語，必難尋其實意，恰似從天外飛來。但吾人已確定易傳本體宇宙論或道德創造的存有論規模，則證之乾傳「天德不可爲首」、「乾元用九，天下治也」及「乾元用九，乃見天則」，作易者應寓深意其中。乾傳既三陳用九之旨，必有實指，亦決非「章句陋儒」（註三）之綴辭，是則不能遽予忽略其意義。

易經乾坤卦辭中之二用（用九與用六）容或是「易占的體例」，如朱子所論者，但若關聯於乾傳本體宇宙論而論其實蘊，意義上自有深層之轉進，否則其言天德、天則、乾元又當作何解？因此，若執定乾坤二用只是易占的體例，則傳中凡言天道、天德、乾元者皆將虛贅不實。易云：「顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂」（繫上，五）、「天地之大德曰生」（繫下，一）、「夫乾，其靜也專，其動也直，是以大生焉。夫坤，其靜也翕，其動也

關，是以廣生焉」（繫上，六），如果此中確有存有論之實指，如本文前所證示者，則乾傳用九之旨必不容歧解。因此，若直解「見羣龍无首吉」，正是天道「顯諸仁，藏諸用」之轉換表示；乾元示現六龍而「无首」者，藏之于生化大用中而「无首」也。故「无首」者斷非「以无爲首」，以其非易傳天德乾元爲首之系統內之義理故。如是，「見羣龍无首」者正是神體、易體之本質內容之表示，即「神无方而易无體」之詭譎的表示。而此无方、无體之神、易非無也，而乃是就其自體之作用層上展示無限辯證歷程而說者（參第四章一、二節。）在自體之作用層上，乾元「見羣龍无首」正是「神无方而易无體」之妙運妙用義，而其超越之根據即乾元、神體、易體自己（內容地言之，即道德本心仁體。）統而一之，乾元、神體、易體分析地即是一「即實有即神用」之道德實體。如是會通易用九諸語，則知乾傳用九之旨正是表現一圓教存有論之玄義，特顯其圓頓義耳，義理之實則均也。

簡言之，易傳存有論系統以乾元生化爲宗，證立一道德的形上學之貞觀貞明的理境。乾生坤成，乾始坤終，具體言之，即：乾元仁體這一道德實體（心體）之含攝無外，而由坤元之正順從乾而圓頓地終成此一本存有論。坤元「含萬物而化光」有實義，則「乾元用九，乃見天則」、「見羣龍无首吉」亦必有實義；特由「天德不可爲首」而言之，更顯明道德創造的圓頓義。

天道、天德、乾坤、神易、易簡，其本質的內容分析地即是一超越的道德實體（本心、仁體、心體、性體），其生化萬物即證立其道德的形上學之必然性，故易云：「乾知大始，坤作成物。」（繫上，一）自超越的心體含攝無外言，一生一切生，一成一切成，一時圓頓，此即通於仁體之感通神化：「易无思也，无爲也，寂然不動，感而遂通天下之故。」（繫上，十）無內無外，唯是一寂感之體之靜正與不禦。是即超越心體必與仁體之感通實踐冥而爲一。易中乾坤並建即明其是一圓頓之教：自「乾知大始」而明乾元生化爲宗，是建立乾元之超越的客觀性；自「坤作成物」而明坤元終成萬物之實，是建立踐仁盡性之具體而真實的主觀性。攝歸一元，則有主客觀性真實統一的圓教。故易云：「生生之謂易。」（繫上，五）易體既超越又內在地爲天地萬物之宗主，並即依聖證之「觀我生」（觀卦，六三、九五，辭、象）而證立萬物之形而上的必然性。此即澈底歸本於聖心而證成者。

歸本於聖心，則分解地自天道、天德、乾坤、神易建立存有論之種種持論，至此即可以非分解之方式（即詭譎之方式 *Dialectically*）表示之。分解之論理並無詭辭，非分解之聖心才有詭辭。乾大象傳「天德不可爲首」即是以詭譎之方式展示圓教存有論之廣大境界者，亦是以道德主體爲本而達成的表詮的道德的形上學。如是，吾人前所論列易傳諸義可全攝歸于乾傳用九之義理中而強度地予以證成。

天德者，天以至健創生爲德，至健創生之德即是生道、生德，故易云「天地之大德曰生」。由此生德運通萬物，因而證立其形而上之必然性，是即當然而不容已，定然而不可移者，此即是天則。由天德而言天則，依此存有論之系統言，即是道德本心至德流行之至動而不可亂、至蹟而不可悲之理則義。既以乾元生化爲宗，則合乾象「大哉乾元，萬物資始，乃統天。……乾道變化，各正性命。保合大和，乃利貞。首出庶物」、文言「元者，善之長也」、「乾元者，始而亨者也」及繫傳「乾知大始」而觀，天德乾元正是爲始爲首者，而竟云「天德不可爲首」。此若有實義，必非正面地分解地論其爲首義，故可斷言此乃是以非分解的、詭譎的方式表示此存有論之圓頓義者。圓頓者，即依天德仁體含攝一切，特由聖心詭譎地展示天德仁體道德創造地本具一切，無餘無欠，一時圓頓，而說者。以天德保證萬物之必然性，並因以詭譎之方式表示天德含攝無盡，故說「天德不可爲首」所示者爲一圓教存有論。易云：「飛龍在天，大人造也」（乾大象）、「飛龍在天，乃位乎天德」（乾文言），統而一之，大人造位乎天德也，此即通於坤文言之義理。故，乾傳用九之玄義雖以詭譎之方式出之，然以道德創造性爲本正面地挺立起義理之實，故亦是表詮的道德的形上學。（註四）

第二節 「見羣龍无首吉」：諸家之理解與疏評

易云：「用九。見羣龍无首，吉」（乾卦，用九卦辭）此語應如何思解？以下先述諸家

之理解，並予疏評，藉以透顯此語所含之義理規模，進一步再引發其深遠之玄義。

I、朱子：「六陽皆變，剛而能柔，吉之道也」

易本義云：「用九，言凡筮得陽爻者，皆用九而不用七。蓋諸卦百九十二陽爻之通例也。以此卦純陽而居首，故於此發之。……蓋六陽皆變，剛而能柔，吉之道也。故爲羣龍无首之象。而其占爲如是則吉也。春秋傳曰：乾之坤，曰見羣龍无首吉。蓋即純坤卦辭「牝馬之貞」、「先迷後得」、「東北喪朋」之意。」（註五）

依朱子，用九之旨重點在易占，用九爲易占的體例。故云「言凡筮得陽爻者，皆用九而不用七。」用六亦然：「用六，言凡筮得陰爻者，皆用六而不用八，亦通例也。以此卦純陰而居首，故發之。遇此卦而六爻俱變者，……蓋陰柔而不能固守，變而爲陽則能永貞矣。」（註六）純由爻象易占言二用，故引申用九之吉乃在「剛而能柔」。並由「六陽皆變」直釋「羣龍无首之象」，故亦引春秋傳「乾之坤」一易例作旁證。總之，朱子斷言用九之旨：「即純坤卦辭牝馬之貞、先迷後得、東北喪朋之意。」乾大象、文言二傳中用九之旨，朱子即據之而推演。

首先，坤卦辭中牝馬之喻取其柔順，假象以顯理耳。「牝馬之貞」是由坤元之正順而規定者，乾坤一本，故乾之四德即坤之四德：元、亨、利、牝馬之貞。朱子以「六陽皆變，剛

而能柔」之「柔」義附會「牝馬之貞」已不類，復由陰陽爻象互變之義附會「羣龍无首」爲坤卦「先迷失道」及「東北喪朋」，更不足取；若如此，「无首」即是失道、喪朋（「六陽皆變」），朱子亦不明其實義。要之，朱子完全不契坤象、文言之義理。第二章一、二節中已具辯朱註之非。由其附會之談而論「天德不可爲首」，云：「言陽剛不可爲物先，故六陽皆變而吉。」（註七）此必無理趣可言，亦非易傳系統內之思理。是則天德之爲首的綱領觀念，全泯而不見。

乾坤之動靜、剛柔以理言。由「六陽皆變，剛而能柔，吉之道也」言「羣龍无首之象」，似可而不必。若不點明「剛而能柔」有知幾之道德通化的意義，則剛柔落入形而下的意義，「吉之道」便無道德實理之必然性，即無形而上之必然性。是則不能證立文言「乾元用九，乃見天則」之嚴整意義者。故朱子註云「剛而能柔，天之法也」（註八）只有形式上的意義，其不得陽剛之美亦顯明矣。因此，吾人不必隨朱子之質實，必視二用爲易占體例，七八九六倚數之內容亦不必深究；然「六陽皆變」或「六爻俱變」總含一形式上之意義而與二用有其關聯。是即于二用之易占體例可有一意義上之延伸，納入易傳存有論上而論其意義，方有理趣可言。乾傳三陳用九即隱含此意。

七、八、九、六之數乃所以象陰陽之變化，特以九、六指有定體之陰陽；然皆爲形而下

者。定體有定位、可以數名、可以名尋，形而下之天地法相者是。易以六爻畫卦，乾坤卦體互交而有六十四卦、三百八十四爻，以象天地萬物。（註九）畫卦剛柔以氣言，九、六之定數以定體名，六爻、六虛、六位、六龍亦然。特由乾之六爻而有乾元至健之德、運化之實而說爲六龍。

依乾卦由初至上之時位言，有潛、見、惕、躍、飛、亢六龍，故置羣言，說爲「羣龍」，此所謂「乘變化而御大器」者（王弼語）。以六龍之變化有乾元統運之實而云「大器」，是即以六龍象萬物而爲言者也。以乾元爲首出，乾彖云：「大哉乾元，萬物資始，乃統天。……六位時成。時乘六龍以御天。」此是乾卦以六龍象萬物之經典依據。是則乾元運化六龍而爲首，是正面地尊乾元超越的生化之理，即尊其超越的客觀性，而「見羣龍无首」、「天德不可爲首」若不失乾元爲首義，必有一義理上之轉折；其超越的客觀性一義決不能輕易滑轉成「陽剛不可爲物先」這一系統外之思理。

依易傳道德創造的存有論，天地萬物之有形而上之必然性，是依乾元之客觀性超越地決定，復即依坤元之主觀性內在地終成之，而證立者。乾坤極於一本，唯是一天德神體之遍運無迹；既超越地爲其體，又內在地爲其性。「神也者妙萬物而爲言者也」。即超越即內在，即內在即超越，此即天德圓一之體性。天德之圓一是即融攝天德之超越的客觀性于具體而真

實的主客觀性之統一中，天德之爲首義才泯而不見，入於圓實之聖證中。依此而言「見群龍无首吉」、「天德不可爲首」，乃復易傳義理之實。

並依道德創造的存有論，天德之圓一保證住萬物之形而上之必然性；乾之於六龍亦然；六龍純陽以九名，以其有形而上之必然性，故此時九而非九成其九，說爲用九。此用九即「無物之物則用神」之用九。乾象陽故九，乾象陰故六。坤用六之旨亦比之而顯明不掩也。故文言「乾元用九，乃見天則」一形而上之陳述有正面嚴整之義理，斷非只如朱子云「言乾元用九，見與他卦不同。」（註十）此只是按文責字、泥象不通之論。

朱子以「純陽六爻變而純陰，純陰六爻變而純陽」爲乾坤二用之直接的意義，蓋亦有指點作用之價值；以其質實而不必諦，然由易傳存有論言之，立顯其義理上所隱喻者。陰陽變易之意義唯有繫屬於易傳系統下，方得以論乾卦用九之義。依乾象義理爲準，易傳言變易之意義根本是體用不二下之意義，而非實然現象之變易。是則乾元「見羣龍无首」者，天德示現之衆陽（六龍）在神化不二下而「无首」，即：在主客觀性真實統一之圓教下，天德消融其爲首義之超越的客觀性，而歸於圓頓下之圓實，故云「无首」。羣龍者即大用流行下之六龍。故乾文言云：「乾元用九，天下治也。」由人事以明之，即：君德如天德。至治之隆，物各付物，一一貞定，互爲主屬，故雖有首而即是無首。是以內容地強度地明此體用不二之

義，必出之以詭譎之方式而曰：「天德不可爲首」。此詭譎性完全歸于真實聖心含攝無外之存有論中而圓順地展示其體用不二之義。

Ⅱ、王弼：「能用天德，乃見羣龍之義焉」

王弼論易以老子無之本體論爲背景，故其易注澈底是一玄理系統。其易注又以論乾卦用九之旨爲典型，最見其玄思之深美。

王弼曰：「九，天之德也。能用天德，乃見羣龍之義焉。夫以剛健而居人之首，則物之所不與也。以柔順而爲不正，則佞邪之道也。故乾吉在无首，坤利在永貞。」（註十一）

弼注用九直以「能用天德」解之，當寓其玄理系統之意義：此「能用」之主觀性以玄理主體爲本，即「體無」者；「體無以爲道」則「能用天德」，是一完整的說明。簡言之，即「體無能用天德」，而道是「無」。依王弼意，天德是一「剛直之物」（依王弼虛建乾元之至健義而說者，「剛直之物」非即是物，乃指涉「剛直」所表的天德或乾元），而非即是道（無），故又曰：

「九，陽也。陽，剛直之物也。夫能全用剛直，放遠善柔，非天下至理，未之能也。故乾元用九，則天下治也。」（註十二）

「九，剛直之物。唯乾體能用之。用純剛以觀天，天則可見矣。」（註十三）

總之，依弼注，道即是無；天德是「剛健之物」而非道。在其語脈中，易「乾元用九」之「乾元」亦轉換成其系統內之「乾體」。

在此即見王弼易注之精神：無之本體論貫徹全部易傳而成一家之言。他試圖將易傳作為超越的客觀性之乾道、乾元、天德，消融於其玄理系統的最根源最高的原則——「无」這一超越原理中，予以從根的轉化。故依文理之一致性，「唯乾體能用之」之「乾體」實賦予一新的內容（不，新的形式內容。玄理系統並不肯斷真實的實體之內容）。以「體無能用天德」之義理為準，故「唯乾體能用」者即是天德，而「乾體」即是「體無」者。在易傳中，乾元、乾道、乾、天德、神體、易體內容的意義分析地即是一超越的客觀性原則；而乾道即是乾體、乾元，以體一故也。此有乾坤二傳及上下繫傳經典之依據，本文一、二章中亦隨文辯說甚詳。是以王弼別出而由玄理立論甚為顯著，亦理有必至者也。

「乾體」即是「體無」者，而非「乾是體」。故分解地說，「乾體」者即「乾之體」，而「乾之體」意指「乾以無為體」；乾非體而以無為體，故乾之體是無。非分解地說，「乾體」即是無之圓神作用中無化了乾元、且無化了「無」之在其自己之辯證地相消相融中所突顯的主觀性。如是，「乾體」失落易傳之本義而別出，故不是在易傳系統內而論其玄義之一

實體字。其乃是即于乾元之超越的客觀性中而以無無化、消融之，消融之而「乾體」澈底無獨立的客觀性且無客觀之內容。「乾體」之形式內容由一玄理主體在無盡的辯證中消融其客觀性而注入，故不是一實體，而只是一在體無之圓神作用中、辯證地相消相融中通體無化了的玄理主體；簡言之，「乾體」只是一永不停於自己而展示無限的辯證歷程之中心，總之，即是玄理主體。他實不是一實體，如儒家的德性主體·仁體，而只表現一實體性的姿態，以其無真實內容而又是一無限的辯證歷程之中心，故他只是一自由的無限心。依此意，那「唯乾體能用之」的「天德」亦有一從根轉化的意義，而非易傳原初的意義：在玄理系統下，「天德」轉依於「乾體」而有自身的意義，却又只是一「剛直之物」。

「體無能用天德」、「唯乾體能用之」玄理意義下之「天德」既是一「剛直之物」，則依乾象及弼注，總是至健至剛之乾元，故以「九」稱之；既繫屬於「乾體」、「體無」下而言之，則乾元及其至健至剛之本質內容（體性）亦無獨立的意義，即：天德、乾元、至剛、至健無獨立之實，只在玄理主體之圓神作用中而關聯起來，其關聯是以「虛相資虛相待」之方式在無限心的圓神作用中才分析地是一。因此王弼亦可不否認乾元之爲首義，亦可尊「大哉乾元萬物資始」之形式意義而云：「有天之形，而能永保无虧，爲物之首。統之者，豈非至健哉。」（註十四）

故王弼之天德義，不是直接就易傳所正面肯斷之實體性的乾元而說的；天德乾元之至剛至健義全泯而成形式上的意義。它是繫屬於「乾體」而無化乾元之真實內容，直就其形式意義而規定者。換言之，天德是由遮顯而呈現的形式意義之乾元（「剛直之物」），而非表詮的至健之乾元，故王弼雖尊乾健之德之爲首義而實際上並未尊之；其雖爲首而實非首，以其另有一更根源的「無」以冒之、消融之、轉化之，且維持其「首而非首、非首而首」這種遮顯意義之超越性（道家式的至健之超越性）。故王弼可不必註乾大象傳「用九。天德不可爲首」一語，而由其玄理系統可直接一致地維持此語所含之玄理。——既體無矣，即是「乾體」，而乾之體即是無。無無化乾元之客觀的超越性，即見天德。體無而證知的天德雖永保形物之不累不虧，而其至健義（王弼亦說「剛直之物」）全由無而遮顯出之；以體無乃「能用天德」也。故天德對於萬物是「首而非首、非首而首」地成其首。此之謂玄理系統下「天德不可爲首」之意旨；而「不可爲首」不是一禁辭，乃是一詭譎用語之理由也。此即王弼在無之本體論下詭譎地展示其存有論之理路。

「夫能全用剛直，放遠善柔，非天下至理，未之能也」，正表示「無」是「全用剛直（乾元），放遠善柔（坤元）」之天下至理者，而此即玄理系統中無之爲道的全幅意義：它既能「全用剛直」，又能「放遠善柔」，通而一之，即是「無」之圓用無方。「無」不是體，

亦無內容，只是一神用：消融剛直（乾元）與柔遠（坤元）之對偶性，渾化而一之，亦只是一神用。故「能用」天德之主觀性澈底收歸於無限心之詭譎性上說，即無亦歸於無限心這種主觀性的無限圓用、神用上說。如是，乾坤以其形式意義消融於一神用中，甚至由此一神用中突顯出乾坤兩個至動相之形式意義以逞其玄思之極致，但恒以遮乾顯坤、遮坤顯乾這種雙遮二邊以顯圓一之方式，突顯乾坤兩個形式意義而已。在此圓用下，天德固被無化了其客觀性，即能用此無化之實的主觀性（即「能用天德」之主觀性）亦澈底消融于此神用中：無能無所，唯是一神用之無限活動。即健即順，即剛即柔；無健無順，無剛無柔。遮至健即顯至順，遮至順即顯至健；遮至剛即顯至柔，遮至柔即顯至剛。總之，健順剛柔一如而化，無體無本，萬物即在一心之詭譎的神用中呈現。此是王弼所能證成之存有論，亦即是玄理系統下，「天德不可爲首」所含圓教存有論之實。

注意：在玄理系統下，「天德不可爲首」是一詭辭，而斷非如朱子直線式地思考爲：「言陽剛不可爲物先。故六陽皆變爲吉。」（註十五）六陽象萬物，依王弼玄理系統所證成者，此語即是一詭譎表示的存有論。

弼注乾象、文言雖不必如易傳之宗風，但亦能虛建乾元之至健至剛義。但因其不宗易傳之實而別出，故對坤象、文言中道德創造的存有論義理盲無所見（此部批評見本文第二章，

第一、二節中），蓋非無因：其論易一往棲心玄寂而以遮顯出之，坤之爲體義不能證成，故只能浮泛地言其方剛柔圓之至順的形式意義，而又必雙遮二邊以顯之，故雖有玄理之美，而不得易傳之實。此如：

「坤也者，用地者也。夫兩雄必爭，二主必危。（按：弼意以乾坤是二元，故云兩雄、二主）有地之形，與剛健爲耦，而能永保无疆。用之者不亦至順乎。（按：二元渾入一神用中，坤卽有『至順』之虛涵的形式意義而能『用地』。）若夫行之不以牝馬，利之以永貞，方而又剛，柔而又圓，求安難矣。（按：有『至順』，則方剛、柔圓渾一無碍，此卽求安之道。）」（註十六）以坤順爲「求安之道」卽不諦。

「動之方正，不爲邪也。柔而又圓，消之道也。其德至靜，德必方也。（按：動靜一如而化，故方正而無邪。方剛、柔圓消於一極。）」（註十七）以「消之道」釋易之坤道，亦不諦。

凡此以論坤元皆屬浮辭，僅得其形式意義。此見王弼不立體而撤除乾坤、健順、剛柔、動靜之本質內容，而由詭譎地雙遮二邊以顯圓一之神用以論易，所必至之困境。故於坤文言「含萬物而化光」一義終不契入，而無一字可及。此對理解王弼用九之旨甚重要。

王弼用九之旨卽以玄理主體而展開與證成，由其證成一玄理系統之存有論只有形上學的

理趣，而非是一圓盈飽滿的形上學，與易傳性理系統比較下，王弼之成就正是其限制與不足。此在本章第三節中將詳論之。故論「乾吉在无首」。此亦展示一存有論之證成：

既「體無能用天德」。乾元之超越的客觀性即在「乾體」中消融（無化）而為天德。天德非一獨立的實有，其至健義亦無真實的內容而純由遮顯。因此，「能用天德，乃見羣龍之義焉」（王弼語）是由遮顯而明天德「見羣龍之義」，即由遮顯而明天德「生化」之無盡無外。「有天之形，而能永保无虧，為物之首。統之者，豈非至健哉」（王弼語），即是遮顯以明天德「生化」之無盡無外；天德是由遮顯而呈現的形式意義之乾元（「剛直之物」），而非表詮之乾元。因此，在玄理系統下無乾元生化之實，故必由遮顯而明天德之「生化」。「生化」澈底歸於由「無」詭譎地遮顯地在其圓神的作用中而說，而非由道德創造的創造性中詭譎地而又表詮地證立乾元生化萬物的必然性。

因此，「能用天德，乃見羣龍之義」證立王弼的存有論：由「無」這一主觀性的無限心之無限圓用中，六龍不妄地在其中呈現。「龍之為德，不為妄者也。」（註十八）其呈現乃由無之無限圓用中遮乾元縱貫的創生系統（即消融其超越之客觀性）而呈現，故天德呈現六龍是在一橫攝系統中由寂照而呈現。其呈現既由此步遮顯，却又有詭譎性：即六龍皆提升為形而上的意義之六龍，是亦一而六、六而一，互融互具，交光相映，圓神不碍。此即王弼「

見羣龍之義」的正解，亦即是其系統下存有論所展示的內容。

但是，六龍既在無之圓神作用中詭譎地、遮顯地呈現而爲形而上者，但却非是必然者：六龍純由寂照而呈現，在無限心之圓用下，理上應六龍俱現；否則圓用不遇而非是無限心，「能用天德」亦不立。是即一旦撤此寂照（一旦不能體無，圓用止而寂照止），六龍亦可不俱現。任一龍不現即非必然者，即現而不能保其圓用亦非必然者。故「見羣龍之義」在其系統中不能有必然性之證立。換言之，理上六龍有必然性之呈現，現實上（實踐上）並無必然性之呈現。此即在玄理系統下，「能用天德，乃見羣龍之義」一超越的存有論之陳述不能證立其自己是一必然命題之理由也。依此意，「唯乾體能用之：用純剛以觀天，天則可見矣」亦然，「天則」是「乾體」寂中之虛理也；弼注「乾元用九」若納於玄理系統觀之，絕非是體用不二之義，却正是一分析的超越命題，只有形而上之理趣；「天則」云者只有形式上之意義而無必然性也，以其無真實的內容故。是即王弼之存有論是在非道德實踐性的意義上證立，因無必然性之證立，故亦不能謂爲圓實的證立。吾因此評斷其存有論只有形上學之理趣，而非是一圓盈的形上學。故必進昇王弼的存有論至圓實之道德的形上學，方能安立且完成玄理主體上達天德之使命。

王弼存有論之非爲道德實踐性的，又見於「羣龍之義」非道德意義下理義之「義」。

它只是代表「無限的意義」。(註十九)

任一有限存在可有一意義，即一義（當然可有多義，但不能有無限義）；以定體故，可以名言盡之，一義不通全義。任一形而上之存在是一意義，而一義通全義；以無限故，名言所不盡，此之謂形而上的無限意義。「羣龍之義」具有形而上的無限意義，因六龍是形而上之存在，故此無限意義可詭譎地表以：即一是六，即六是一，一一互融互具，遍攝遍通全義；頓說一無所有，漸說六皆俱現。終極地說，只是一無限心之圓用無方。由六龍無限的意義反顯天德「生化」之無盡無外（不，反顯無限心圓用之無限），而說天德含攝無盡（「見羣龍之義」），正是王弼證成的道家式的存有論。因此，天地萬物之存在（六龍）不是由無之主觀性而直接地有一存有論之說明，而乃是由六龍之形而上的意義（「羣龍之義」）間接地被帶入無限心詭譎的圓用中，亦即「羣龍之義」是由作用地圓具于無限心這一方式，而得有一存有論之說明。但經由無限心之詭譎圓用而說明的天地萬物無形而上之必然性，只在說明上有形而上的意義而已，故亦不得證立其客觀的真實性；即，經由無限的意義玄同於無之圓神中一如而化，終不能保證住萬物之客觀必然的存在，萬物如幻如化而不得貞定。比同前論，在此系統下，「天德不可爲首」一超越的存有論，亦不得證立客觀真實的存在。

因此，王弼論「能用天德，乃見羣龍之義焉」一存有論之陳述，必不可免其一往之遮顯

方式，而云：「夫以剛健而居人之首，則物之所不與也。以柔順而爲不正，則佞邪之道也。」此即是以無限心之詭譎圓用而展示其存有論、亦王弼玄悟超曠的具體表現：遮佞邪之道以顯無不正的柔順義（坤元），復遮柔順以顯非居首則物與之剛健義；是即遮柔順以顯剛健。又，遮「居首則物不與」之剛健義（乾元），以顯無不正無佞邪之柔順義，即遮剛健以顯柔順。雙遮二邊，消融乾坤，玄同於無之詭譎圓用中，而此即「體無」、「乾體」，而真能具現「能用天德」者也。實則，依其玄思，說剛健則分析地即函「居人之首則物之所不與」；說柔順則亦分析地即函「爲不正則佞邪」。而此兩者分析地互含其義，乾坤一如而化于神用中，唯存二形式意義之至動相（無限心之二面相）而已矣。準此，「能用天德，乃見羣龍之義」一語，是王弼依其曲線辯證之玄思而理解易「用九，見羣龍无首吉」，所作的一超越的存有論陳述；而「能用天德」一肯定亦分析地即函「乃見羣龍之義」，以其是一無限心之詭譎圓用表示之超越的存有論也。

故王弼論用九之旨必歸結于參合乾坤二至動相之形式意義而云：「乾吉在无首，坤利在永貞。」（上引）實則在其系統中，此二語分析地互函而不隔。說其一即可，二者並說更顯其存有論之建立是根源於無限心之圓用上，故其全部易注分析地是一大透明清澈之系統，一互函，輾轉分析地引出，亦只是「乾吉在无首」一形而上之理趣也。故「乾吉在无首」是

玄理系統下的圓頓之教。

「乾吉在无首，坤利在永貞」，純由體無這一玄理主體詭譎地展示其存有論所必有之一種遮顯上的迴環（「雙遮二邊以顯圓一之神用」這種迴環）。既只是一遮顯上的迴環，易傳「乾坤並建」在道德創造的存有論中所含的本質內容與意義，澈底被取消而無遺，因此可斷言：「乾坤並建」在其系統中只是一種權用而已。他只是借用乾坤二至動相的形式意義而實之且出之以無之本體論，故必劃入老學系統而有所定位，亦絕不能盡易傳性理系統之實。並因其不能證立「見羣龍无首吉」之形而上之必然性，故其所證立之存有論未為圓實；其詭譎性之權相太重，一往是玄唱而不實。其系統權而不實，則玄理系統所代表之圓教聖證亦未登大成圓頓之教也。雖不登大成，王弼易注玄理，實乃千古之絕唱矣。

有此理解，王弼之存有論可一語定其實，即：「乾吉在无首」是。當注意者在「无首」一觀念。王弼並不是「以无爲首」而展示其存有論者，有弼注乾象可證；他不著實於「以无爲首」老學舊義這種單調的玄理，而有進于老學者，乃在澈底消融老學中「无之超越性」而無化此「无」；無化此「无」即是「无无」，而亦無化「无无」，無盡地辯證地消融之而歸于無限心之圓用。此王弼完全以詭譎方式展示其存有論為一圓頓之教，所以獨異之宗風也。因此其系統斷非「以无爲首」（單顯无之超越性），而仍以乾元爲首；以乾元爲首，即見「

乾吉在无首」中必然含一圓教式之詭譎性。圓頓之教必以詭譎方式表現，此又是一明證。

因此，「乾吉在无首」是以老學無之本體論融攝於以乾元爲首之易傳系統，互易兩系統所展開之精神原理（以玄理主體冒越乎德性主體之上），即倒置兩系統依以展開之主體。而對乾元之本質內容空無化之，注入澈底詭譎性之形式內容，故有「乾體」、「天德」之新辭新義，繼而輾轉引出曼妙瑰麗之玄理系統之存有論。其易注之精采畢陳實過於老子弼注多矣。

既以「能用天德，乃見羣龍之義」、「乾吉在无首」曲線辯證地表達「見羣龍无首吉」一超越的存有論陳述，則原夫易傳乾元仁體之「見羣龍无首吉」，轉成玄理系統下以「體無」之「乾體」、「天德」而說成「見羣龍之義」。此即是一從根之轉化，而使王弼存有論只有形式上、理上之必然性，而不能有現實生活實踐上的必然性。而「乾體」、「天德」是經無化了天德仁體之內容而呈現的，是以在玄理系統中，他們完全收歸于主觀性之圓用中而展示存有論之理趣：體無者即是「乾體」、「天德」，是則分析地即函「吉」。反之，「乃見羣龍之義」亦可自「乾體」、「天德」、「吉」中直接地分析出來。這裡沒有主客觀性真實的統一這個問題，因乾坤在無限心之圓用中分析地即是一至動相的形式意義而無內容故，亦可說是一非道德實踐性的無限辯證歷程。因此王弼將易傳「見羣龍无首吉」亦轉化成玄理系

統下之意義：「无首」者分析地是「乾體」或「天德」；「首而非首，非首而首」者以「無」爲辯證之樞紐，澈底無化乾元、天德、仁體之真實內容而呈現「乾體」、「天德」。在此詭譎意義下仍虛靈無碍地虛尊乾之爲首義。因此「見羣龍无首吉」即成了一分析的超越命題：一說「乾體」、「天德」，分析地即函「見羣龍」，而「見羣龍」分析地函「无首」、函「吉」。此王弼直以「見羣龍之義」解易「見羣龍无首吉」，所含之一大深意也。總之，以六龍詭譎地作用地圓具於無限心之無限圓用中說「无首」者，「見羣龍无首吉」即是一分析的超越命題。一體無，此即是一圓教，通體是清澈虛靈具無限意義之圓教，一切系統中之論說皆是分析的。

依此爲準，「天德不可爲首」在玄理系統中亦成了一分析的超越命題：一說「天德」，即已體無，即是無化了的乾元（虛建乾元之「无首」之首），亦分析地即函「不可爲首」之詭譎地展示之圓教存有論；同時分析地即函「吉」。以其爲分析的超越命題，故其中之「吉」只是具有形而上的意義，而不必函有實踐上必然性的意義。當然，在玄理系統下，「吉」之必然性是「分析的必然性」，而非「實踐的必然性」，以其系統內是一分析的圓教故。

依此爲準，「乾吉在无首」一超越的存有論命題亦是一分析的超越命題。「乾吉」分析地是「體無」之「乾體」、「天德」，亦分析地即函「无首」。特以「乾吉」說者，即：通

體無化之乾元，即是「乾體」；在無化之無限辯證中即含無限意義之「吉」。「乾體」即是吉；乾非吉，以有未無化之超越的客觀性（道德實理之剛健義），故「乾體」乃即是吉。如是說爲「乾吉」。而「乾吉」分析地即在體無之「无首」中證成。因此一體無，「乾吉在无首」即是一圓教存有論，通體是清澈虛靈具無限意義之圓教，一切系統中之論說皆是分析的。千言萬語，王弼之存有論歸實於此語，亦逞其玄悟之極談矣。但，因「乾吉在无首」是一分析的、超越的存有論之陳述，故不能有實踐上必然性之證立，終歸于一無限心自己詭譎地而又圓神地申展非道德實踐性的無限意義；它實不能停其自己而實現其無限意義於事物中（參第四章一、二節論玄理系統之「知幾」義）。如此則說「能用天德，乃見羣龍之義焉」亦總是虛說的，其圓教亦是虛的，即依此意而說其爲分析的圓教。總之，這裡是王弼玄理篤心松性之本質，亦是哲學麗照四極的最後歸宿。此即隱含玄理主體仍未盡理性之使命，有待道德理性之超拔與提攜。

Ⅲ、程頤：「觀諸陽之義，无爲首，則吉也」

易程傳曰：「用九者，處乾剛之道；以陽居乾體，純乎剛者也。剛柔相濟爲中，而乃以純剛，是過乎剛也。見羣龍，謂觀諸陽之義：无爲首，則吉也；以剛爲天下先，凶之道也。」

「（註二十）

因象以明義，總乾卦六龍皆陽而申用九之意：六陽皆在「乾體」中（『三三』，總六爻構成一卦體，故稱「乾體」），純剛無柔故不中，六龍皆陽故有過。因此，程氏以爲用九之旨只開示「處乾剛之道」；是以有「剛柔相濟爲中，而乃以純剛，是過乎剛也」之言。既純剛有過，因義以明理申「處乾剛之道」而必云「无爲首，則吉也；以剛爲天下先，凶之道也」。

凡此皆泥象之言，即此以見程氏心靈之質實。「處乾剛之道」不必是「用九」一辭直接的意義；若無道德實理以實之，此解無正面之義理，而只有委順義。因此解爲「觀諸陽之義；无爲首，則吉也；以剛爲天下先，凶之道也」，全錯會易旨而成歧解。

「見羣龍无首吉」義理上不能分解爲「觀諸陽之義」及「无爲首」，前已具辯。若強分爲二，「无爲首」與全部易傳義理相違，故必不諦，且不能證立易傳系統表現的陽剛之美，即原初「无首」之圓頓義亦泯。可見程傳解「見羣龍」爲「觀諸陽之義」是就爻象之意義上說，根本無見于易傳道德創造的存有論。

因此若以存有論言，即：天德示現六龍，圓頓地示現即无首地圓具羣龍，「无首」是天德之副詞，此即「見羣龍无首吉」之意義，亦如此乃復其陽剛之美。如此說「處乾剛之道」

，因有天德實理之貞定，才有形而上之必然性。程又以「剛柔相濟爲中」釋「處乾剛之道」，此並無理上的必然性；剛柔以氣言，其相濟之中不必保有具體而真實之「中」（中體），是則「處乾剛之道」無必然性。且「吉」義若由「剛而能柔」（朱子語）、「剛柔相濟爲中」、「无爲首」而規定，則正缺少「知幾」之道德通化的意義，即無道德實理之必然性；如此言吉凶之義，亦非易傳所雅言者。因此，吉凶義若非由天德實理貞定，不入情見，即無形而上之必然性。即王弼亦能證立其形而上之意義也。

程朱不能契入「見羣龍无首吉」之嚴整義理，正因不能體會此中有一存有論之洞見。以易傳宗乾元至健之德，而竟有「无爲首，則吉也；以剛爲天下先，凶之道也」一語，可謂不能善紹儒門宗風者。依形式意義上說，此語並無誤，但若不點明「剛」之義是依天德實理陽剛至健之德而立，此中的「剛」即有貶斥意味，故程傳此語不必納入易傳系統而有實義。

程傳又云：「用九，天德也。天德陽剛，復用剛而好先，則過矣。」（註二十一）若依「无爲首」之義理爲準，此即以「復用剛而好先，則過矣」釋天德之「不可爲首」，亦僅是浮文敷衍。根本錯解大象傳用九之深意：

吾人若順程傳之意，可表示如下：依「用九，天德也」，天德即是一純剛之整體，故稱「乾體」；總六爻純剛而在「乾體」（『三三』）中乃見天德之陽剛。若存有論地言之，六

陽純剛爲天德所攝盡，故即在乾體（天德）中見天德之陽剛，故云「天德陽剛」。此以上無誤。然「復用剛而好先，則過矣」一語竟承「无爲首，則吉也。以剛爲天下先，凶之道也」而來，則不諦：依程意，天德既陽剛而「復用剛而好先」，則有過。此不成話。此以「好先」釋「爲首」義，而「過」是直斥「好先」、「用剛」之「爲首」義，是則「復用剛而好先」是貶辭，用之以理解天德之「不可爲首」，實爲一質實的思路；如是「不可」只是一否定之禁辭而已。

以此，程傳清楚地表示：天德之不可爲首者，以其陽剛，故應「无爲首」。「无爲首」者，即不應「用剛而好先」，亦不應「以剛爲天下先」。此即是「處乾剛之道」、「吉之道」。這並無理趣可言。而似是循一消極退世的處事原則而論易，實不必有深奧的無之本體爲基礎。但依其義理之實，「天德不可爲首」却直接轉爲天德「以『无』爲首」，此見天德義之旁落而成一形式上的意義；此即與「天德陽剛」之義理不一致，並與其註乾傳刺謬，具見程頤泥於象解而無玄思，多望文生義之言。

並且，「見羣龍无首吉」中之「吉」，完全由「天德不可爲首」一嚴整義理中旁落不見。只能就「復而剛而好先」之「過」中負面地反顯虛意不實之「吉」以表之，並無理趣可言；他實不能表現天德之吉義理上嚴整的強度性，恒只由吉凶對遮散列地襯托出虛意無實的委

順的「吉」義，由此見程傳根本不悉易傳所言之實，其實實滯結頗類朱子。故註文言用九云：

「用九之道，天之則也。天之法則，謂天道也。或問：乾之六爻，皆聖人之事乎？曰：盡其道者聖人也，得失則吉凶存焉。豈特乾哉，諸卦皆然。」（註二十二）

前段釋「天則」。形式上就「用九之道，天之則也」說天道天德，只明其超越的存有義（理則義），而未能將「乾元用九，乃見天則」所正面表詮的道德創造的存有論表示出來，即乾元這一即活動即存有、即超越即內在之陽剛天行亦未充分證示也。單顯超越的簡靜自正之天則義，不足盡「用九之道」一語之實蘊。如果此中有一存有論，亦只是靜態的、橫攝系統的，而決非易傳道德創造的存有論。此由後段明之：

聖人盡道即是盡性，即盡天道天德之全蘊，及其至也，聖人「吉凶與民同患」，他即是一坤元；坤元「含萬物而化光」，此則有一道德創造的存有論以實盡道盡性之內容意義。是即「乾之六爻」當然是聖者分內事，亦是聖心天德實理綱紀下之六爻（萬物）。而程說成「得失則吉凶存焉」，則並無此理趣。得失、吉凶若無天德實理之貞定，六爻若非聖心天德之本質內容，則此語所示者並無根於天德實理之必然性，「天德陽剛」之義亦不立，以之而說聖人之盡道則不必諦。以得失、吉凶猶散列地外在化也。聖人盡道是即於得失、吉凶中不失

其正而盡其天德實理于事事物物中，事事物物即有道德實理之必然性，此即乾文言「知至至之，可與幾也；知終終之，可與存義也」所示者。知幾即是存義，而亦歸於「乾始能以美利利天下；不言所利，大矣哉」之雅教；此即「天德陽剛」之本義。此豈能以類如「无爲首，則吉也；以剛爲天下先，凶之道也」、「復用剛而好先，則過矣」、「得失則吉凶存焉」之鬆散義理，以說聖人盡道之全蘊？若更引「豈特乾卦，諸卦皆然也」而明易中六十四卦所陳之吉凶、得失（非「存義」下之吉凶、得失）皆聖人之所以盡道者，他正錯失儒家盡道之圓頓義；因他是以此語明「乾元用九」或聖人盡道之所以然者。而聖人盡道之實又必橫攝地、散列地于六十四卦所象者——盡之，故雖盡（盡道於此）而不必圓頓地全盡，故乃有「得失則吉凶存焉」之語。此即得失、吉凶未在知幾存義中圓頓地納于聖心中爲其本質內容而外在化也；亦「乾之六爻」（或六十四卦所示者）未圓具于聖心中而猶橫攝的、散列的外在化而未盡其全幅內容。如此說盡道者必非圓頓之教下義理，其所盡之道亦必非具體而真實之仁體，唯存靜態的、超越的、只存有而不活動之理則義而已。如以此爲盡道之實以說盡性亦無必然性，即盡性以成聖無必然性；「性」無具體而真實之內容，亦唯存靜態的、只存有而不活動之理則義。盡性不必盡道，以天道性命之內容意義不真實不一故（不能呈現即不能肯定道、性是一、是真實的。）以此言「乃見天則」亦是形式意義之天則；此亦非易傳完整之義。

總之，程云盡道之實非論、孟、庸、易一系儒宗所雅言者，他是別子爲宗。故程頤論乾元用九必由漸教之路入，斷無疑也。

因此，他是以漸教之立場說明成德歷程之無盡、盡道之歷程亦無盡，而永不得滿證聖心聖性之圓實，即成聖亦無必然也。就此而言，他無圓頓義，故絕不能有道德創造的存有論，因其不能承認人有一成聖之所以可能之超越根據，即道德創造的創造性這一主觀性原則及其呈現之可能性。據此，他若亦有一存有論，決非是論、孟、庸、易的，即決非由道德創造的創造性這一德性主體所展開且證成之道德的形上學；亦必非王弼的玄理形上學或佛家性起、性具的存有論系統；以其無圓頓義。他的存有論決定地肯定地是漸教的、靜態的、橫攝的，而據以證成此種存有論之超越主體並無必然性之建立與肯定，則此系統亦非是有真實的建立。故可肯定他的存有論並未能充分證立其必然性。如本文第二章第一、二節所述者，程以漸教之路入，當然不能契悟坤象文言二傳中所含之道德創造的存有論義理，此而不契，亦當然不能契入「天德不可爲首」所含之洞見。說他別子爲宗，信非誣也。將「見羣龍无首吉」一強度性之超越的存有論命題，解成「觀諸陽之義，无爲首，則吉也」，依其實質之漸教的直線式思考而言，此理解亦稱合理順適、文句通達；然以之解乾傳用九之旨，却正是錯解、刺謬之至，亦理所必至。以其是由漸教之路入，且無玄思，當然不解此圓頓之義。故聖人盡

道、乾之六爻云云，不必是易傳系統之實義，乃其實實泥象之語。

是則，以陽剛之教、天德之吉爲標準，實見程傳全不解「天德不可爲首」含一天德至仁之「吉」義及其展示的義理規模。因此，「盡其道者聖人也，得失則吉凶存焉。豈特乾卦，諸卦皆然」整語，不足以旁釋「乾元用九」之意旨，亦不能證成「乾元用九，乃見天則」正面積極而強度性之義理。若以程傳一往委順義理觀之，他實無見易傳用九之旨有一道德創造的存有論之洞見。

IV、孔穎達：「若體乾元，聖人能用天德」

孔疏正義雖本弼易，然短於玄思，觸途皆滯，故疏用九之旨多不諦之言。

正義曰：「用九。見羣龍者，此一句說乾元能用天德也。九，天德也。若體乾元，聖人能用天德，則見羣龍之義。羣龍之義，以无首爲吉。故曰：用九，見羣龍无首，吉。」（註二十三）

「九，天之德者。言六爻俱九，乃共成天德；非是一爻之九則爲天德也。」（同上）

首先，「若體乾元，聖人能用天德，則見羣龍之義」一語，頗近易傳原初之洞見。然孔氏亦不明此語之實意，否則不必費辭「此一句說乾元能用天德」；蓋若簡潔地說：「聖人體

乾元，則見羣龍之義。」意義自明確不滑，而有正面積極的意義；因此若增以「乾元能用天德」，乾元、天德之內容意義即不明確，而成一怪論。證之孔疏乾坤二傳之曲解妄意（註二十四），他實不知乾元、天德之內容意義。

依易傳義理，「聖人體乾元」即是「後得主利而有常」，即是坤元；內容地說，即：聖人滿證天德乾元之全幅內容意義，是即為主客觀性真實統一之道德創造的中心，故是坤元。此即歸于坤文言所開示的道德創造的存有論。依此，「能用天德，則見羣龍之義」是就聖人（坤元）而說者，孔疏此語若有實義，必依此而立；則「乾元能用天德」一語必屬廢辭，應改為「坤元能用天德」則得。而若「乾元能用天德」有實義，則即非儒門義。

依王弼玄理，「聖人能用天德」是就「體無」之圓頓義下說「能用天德」，而「能用天德」分析地即函「見羣龍之義」。依此義，「聖人能用天德，則見羣龍之義」是一分析的超越命題，展示一非道德實踐性的圓教存有論義理。此是玄理系統存有論之本義。若如孔疏「若體乾元」一語之加入，孔氏亦顯然不契王弼之圓教義：

「乾元」如為易傳之超越的客觀性原則，孔疏「聖人體乾元」之說即非玄理系統下之義理；玄理以「體無」為本，性理以「體乾元」為本；性理圓實，玄理圓而未實。孔非儒家，亦未達王弼之玄思；說「體乾元」即非以玄理論。故雖本王弼用九玄旨而論，實另出怪論而

未本之也。

「乾元」或即是王弼另創之新辭「乾體」，則「『乾元』能用天德」是一分析的超越命題，可解；但是，「乾體」依王弼玄理而言有一特殊意義：乾非體而以「無」爲體，乾之體是無，說爲「乾體」。如是，孔疏「體乾元」意即「體『乾體』」；此更不成話。依王弼，「體無」者即是「乾體」，聖人體無即是一「乾體」；「乾體」通體是吉，說爲「乾吉」。而「乾吉」分析地即函「无首」、「能用天德，乃見羣龍之義」。此是弼注系統內義理之實，決不能歧出者。依孔疏文義，「聖人」是此整段文字之主詞，即是「乾體」，則其「體乾元」之語又歧出而不知所云。「體乾元」之乾元若非「乾體」，則孔疏「乾元能用天德」亦不可解。

「乾元」一名之立，若孔疏襲用王弼意，則亦不諦：依王弼，乾坤二名只依權用而虛立，它們是由無限心詭譎的圓用中呈現的兩至動相。是則此「乾元」只有形式意義而無真實的內容；天德亦然。如是「乾元能用天德」依玄理系統言是一分析的超越命題。但，聖人之所以成聖之超越的根據、即聖人所以體之者，依孔疏「體乾元」而言，竟無任何真實的內容可言；如是，則「若體乾元，聖人能用天德，則見羣龍之義」必是空言。

再者，若「乾元」意指「無」，則必與易傳違，另展示一套哲學；而表面上似見孔疏歸

宗王弼，究實言之，此觀點太貧乏而無見王弼玄理之圓熟：王弼雖虛尊乾元，而乾元之爲首義、至健義、至剛義在其系統中依聖心之詭譎圓用尙能維持其形式意義，且與其全部易注一致不違，表面上他亦不違易傳正面之義理。並且，在其系統中，乾元之形式意義斷不是「無」這一超越的客觀性（即不是「以无爲首」之系統），而乃將「無」強度地攝歸于聖心之詭譎圓用中，澈底消融「無」之超越性而展示一圓教：聖心當下圓頓而化即是「乾體」。是則「無」亦在詭譎的無限圓用中詭譎地展現，他不是第一序上的意義，而是第二序上的意義：空無一切，唯是一神用。因此，「能用天德」者不是「無」，而是「體無」者，王弼說爲「乾體」。總之即是「乾吉」。若以「乾元」爲超越意義之「無」，則「乾元能用天德」似有一貧乏之理境，以此言王弼玄理之圓熟剔透，則失之遠矣。若以「無」表「乾元」，「乾元能用天德」一超越的命題，正失落此「能用」之詭譎的主觀性，即表達圓教存有論之詭譎的主觀性（無限心之詭譎的圓用）。

此以上所表示者，即在撐開孔疏注乾用九所遭遇之困境，反顧用九之旨有強度性與詭譎性。孔疏左右失據並非無因，他未達王弼之玄悟，又不如實歸依儒家，其心中總存有一虛玄的意思，却不得其門而入。吾意以爲孔疏之誤解，是誤入一種「詭譎性之迷惑」中所致；如有程頤之篤實，漸教以赴，幸其免於虛玄之病矣。

解開此詭譎性之迷惑，端在「乾元能用天德」之「乾元」應賦予詭譎性之內容，而不與「若體乾元」句下之「乾元」同一層次而論：前語之「乾元」若爲「乾體」，後語之「乾元」爲「無」，孔即王矣。「乾元」若爲仁體仁心，「乾元」亦爲仁體仁心，孔即儒矣，但如此，「乾元能用天德」非一分析的超越命題，即轉爲道德實踐性的超越命題。此即開大中至正之易教，而有進於王弼玄理虛圓之處；是即證成圓實之道德的形上學也。此部份在三、四節中展示。回到前論：

孔疏既不明弼意，則其非以曲線式思考以注易亦明矣。而若云「羣龍之義，以无首爲吉」，故曰：用九，見羣龍无首吉」，其亦斷無存有論之識見亦明矣：他根本不知「羣龍之義」是表羣龍之「無限的意義」（註二十五），且失落「見」字，則「以无首爲吉」只是望文浮議一番而已；若知「无首」之實蘊，他絕不能有如上所表之刺謬不通。既有之，則其無知于大易玄旨亦明矣。

「六爻俱九，乃共成天德；非是一爻之九則爲天德也」，即其無知之確證：

六爻陽剛，共此六爻之整體而見天德，「非是一爻之九則爲天德也」。此或是孔疏原意；然亦泥象不通。若他有一存有論，「六爻俱九，乃共成天德」即有實意：依乾象「乾道變化，各正性命」本體宇宙論之規定，六陽即攝于一天德（乾元）整體中，一一之九俱有天德

性命之理，且本體宇宙論地普遍有效，則「非是一爻之九則爲天德也」不諦；特由「聖人體乾元」而說，則聖人亦是滿證天德之全幅內容者；既滿證，即是坤元，聖心之實即是天德。聖者是「一爻之九」而滿證天德者，一六不隔而皆九，故聖者之全蘊即是天德。

依王弼「乾吉在元首」玄理地言之。「六爻俱九」雖無必然性之證立，然有形而上之意義。因此，說「乾吉」，「六爻俱九，乃共成天德」即是一分析的超越命題，理上可必然地成立：一六不隔而皆九，圓具一心中，是即天德之無限，說爲「乾吉」；如是，「非是一爻之九則爲天德」亦不必。然而，在現實生活之實踐上，因「乾吉」無必然性之證立，孔疏整句亦可不穩實地成立。若「乾吉」有必然性，「非是一爻之九則爲天德也」亦必不諦。

一以易傳存有論而言，孔疏此整句不諦。一以王弼玄理存有論言，此整句不必諦。在圓頓之教下言之且在理上言之，孔疏必不諦。當然孔氏不必專此玄思，附會地姑言之而已，其無知于用九之旨，乃不可掩也。正義又曰：

「天德剛健，當以柔和接待於下，不可更懷尊剛，爲物之首。故云：天德不可爲首也。」

（註二十六）

純在字面上復述文義，且錯解浮濫，實無理趣可言。不具辯。

「乃見天則者。陽是剛亢之物，能用此純剛，唯天乃然。故云：乃見天則。」（註二十

七)

天則義泯而不見，「一爻之九」至此成「剛亢之物」，是亦滯死之物結。至此，孔疏中一往唯物論傾向之本質畢露無疑。其浮濫易教之罪，莫此之甚。

V、徐芹庭：「不見其首，則陽變陰，剛變柔」

徐芹庭云：「此因上九亢龍有悔而言也。用九者、猶言處此上九之位也。……到此何以處之哉，唯見羣龍無首則吉。羣龍者潛見躍飛之龍也。首者頭也。乾爲首。凡卦初爲足，上爲首，則上九卽羣龍之首也。不見其首，則陽變陰，剛變柔，知進知退、知得失存亡。不爲窮災，不與時偕極，乃見天則，而天下治也。所以無悔而吉。此聖人開遷善之門，教人用此道也。故陽極則教以見羣龍无首吉，陰極則教以利永貞。」（註二十八）

因爻明象而有初足上首、初潛上亢之喻，若因義明理而按爻象責義理之實則不必，此觀乾象文言二傳中孔子之繫辭可知；廣之易傳義理總在剛柔畫卦之外，全部易教假象以顯理，宣暢聖懷，此則有仁教義理之骨幹以實之。故繫辭傳云：「著之德圓而神，卦之德方以知，六爻之義易以貢。聖人以此洗心，退藏於密，吉凶與民同患。」（繫上，十一）由「六爻之義易以貢」說至「洗心」、「藏密」、「吉凶與民同患」，此中確有仁教義理之實。朱子云

：「圓神，謂變化无方；方知，謂事有定理；易以貢，謂變易以告人。聖人體具三者之德，而无一塵之累。无事，則其心寂然，人莫能窺。有事，則神知之用，隨感而應。」（註二十九）聖者恒「有事」，不隔現實而滿證天德之全幅內容意義，故「吉凶與民同患」有圓教義，「洗心」、「藏密」是說聖心之實。因此，「神知之用，隨感而應」通於「知幾其神」寂感一如之神體義而言，則可有一道德創造的存有論之義理規模。

徐說「此聖人開遷善之門，教人用此道也」，亦確有易教原初之本義，而「此道」竟說成「故陽極則教以見羣龍无首吉，陰極則教以利永貞」；此根本是誣妄。陰極、陽極之引喻失義，程朱誤之於前，徐乃紹之於後，不具辯。此解更不如孔疏矣。

以「上九即羣龍之首」，繼言「用九者，猶言處此上九之位。……到此何以處之哉，唯見羣龍無首吉。」此只是按爻位責義，因其義附會地言其理。是則用九之義轉成「无首」；而「无首」者只是「不見其首，則陽變陰，剛變柔」。此是誣妄。聖證不隔六爻之義，若必去「上九之一爻」，此只是投機主義。此亦不明「六爻俱九，乃共成天德」（孔語）一語所表示之實義矣。因此，徐氏所謂「不見其首」又只摘拾文言上九之語句子以否定而出之，故有「知進知退，知得失存亡。不為窮災，不與時偕極，乃見天則」云云，此又只是經生句讀之業，不見義理之實：

因「陽變陰，剛變柔」一形式陳述，若無天德實理超越地決定，復即內在地曲成之，此語無必然性之證立；陰陽剛柔以氣言，則「知進知退，知得失存亡」不必有「知幾其神」之道德通化之意義，是即亦無必然性之證立。如此，即使不爲「窮災」，不「與時偕極」，亦不能積極而圓實地證成「乃見天則」。以無圓實故，「天則」義無陽剛天行之美，而轉成委順矣。朱子「剛而能柔，天之法也」，雖無充分之證立，猶有形式上之義理；程頤「觀諸陽之義，无爲首，則吉也」雖散列以言，猶存義理之認定；即孔穎達「六爻俱九，乃共成天德」一語，亦可有義理上更深廣延申之價值。其人雖不能至用九玄旨，猶未遠也。如徐氏由初至上之爻位以論「无首」，復摘拾文句以出之，其失則較之將「无」超越地予以定位者更遠矣，其失謬固不待言也。

「无首」既由爻象之義轉成「不見其首」，論「天德不可爲首」更混漫不諦，徐氏曰：「天德、乾道也。首、頭也。蓋陽剛之極亢，則有悔矣。故用其九者，剛而能柔，有羣龍無首之象則吉矣。」（註三十）

天德即是乾道，即是「首」，此是明其超越的客觀性。徐竟云「首、頭也」，其不知天德之爲首義亦明矣。「陽剛之極亢則有悔」是由爻象之上九義說，依「上九即羣龍之首」（徐語），則「首」即是「陽剛之極亢」；是則依文義，天德轉成「陽剛之極亢」矣。此見其

義理之浮濫，而亦不知乾道天德之內容意義。故其論「天德不可爲首」亦只承混沌之意而附會地說：「故用其九者，剛而能柔，有羣龍無首之象則吉矣。」此斷無真實而明確之理趣，只是依爻象矚矚姑言之而已。因此論「乾元用九」而云：

「夫龍春分則升天，秋分則蟄淵。亢龍者，秋分亢舉于上而不能蟄也。以四德配四時，則元者春也，利者秋也。春生秋殺，天道自然之法則也。」（註三十一）

天則義說成「天道自然之法則」，而「自然之法則」又只是「春生秋殺」，甚爲怪謬；此斷非「聖人開遷善之門，教人用此道」者。至於「龍春分則升天，秋分則蟄淵」似一神話；聖人斷不說虛妄。

以此觀之，徐氏于易教雅言，茫無所見。怪論或不免，若此浮濫之至，亦足駭世。

Ⅵ、結語：王弼之玄悟與證成

依易傳，天德乾元是一超越的客觀性原則，而乾大象傳有「天德不可爲首」一詭譎的表示。諸家皆明顯地有所論說，除王弼證成用九之圓教義理外，餘四家皆未與焉。朱子、孔穎達、徐芹庭三氏固言之不諱不實。然孔疏留下二語：「若體乾元，聖人能用天德，則見羣龍之義」、「六爻俱九，乃共成天德」，若抽離其混沌義理之糾葛，此二語甚有價值而可在義

理上有深廣之拓展。程頤以儒門中人，竟解用九爲「處乾剛之道」，其漸教心態實不能善會易傳之圓教存有論，是則若稱其爲儒門巨匠，亦只是別子爲宗而不可辭。由此可見：「天德不可爲首」、「見羣龍无首吉」、「乾元用九」所示者，有義理上之強度之詭譎性，必不能以直線式的思考所能觸及者，否則卽有程、朱、徐、孔四家之失。

用九之含強度的詭譎性，在其正是表達一圓教的存有論所必然而有的，王弼得之，餘皆不及。以其爲一圓頓之表示，凡以爻象之義或直線式思路而解之者絕不能盡其實，故用九所示者乃復其形而上的內容真理之領域。四家不及者皆有「六陽皆變，剛而能柔」（朱子）、「剛柔相濟」（程頤）、「不可更懷尊剛」（孔疏）、「陽變陰，剛變柔」（徐氏）之表示，無論於爻象或義理上之理解，實隱含此詭譎性之一面相，特未明其實耳。若明其實，乾傳用九皆是超越的存有論陳述，皆在表現圓教下之一圓實的形上學，而此卽是易傳之本義，乃昭然若揭矣。

王弼「乾吉在无首」特立易傳教外之玄宗，證成在玄理系統下的圓教存有論。雖暢發了用九玄義中一種圓教式的形上學，此已近易傳原初圓實的道德的形上學之本義。但，玄理系統下之圓教存有論不能有必然性之證立，雖圓而不實，卽此意言，他未充分證成易傳原初之規模，此是他的不足。但他已模擬出這規模的圓頓義所含之形式內容，卽他表現了一圓教式

的形上學，這又是他超曠的玄悟之特長。因其存有論之圓而不實，此圓教式的形上學即圓而不實。故若進於圓實，王弼存有論之不足可爲殷鑑，易傳存有論證成之道路亦有明確之義理可循，此即德性主體之表詮以代玄理主體之遮顯。如此，易傳原初那圓實的道德的形上學必可積極而必然地證立。（吾人實已證成，只不過由乾傳用九之義理規模遍顯道德的形上學必由德性主體表詮地證立，而回應前章所已證成者。）

「龍之爲德，不爲妄者也」（弼語），由此規定「吉」、「羣龍之義」之形而上的意義，此一體悟確見其玄理之美。他既有「乾吉在无首」之證成，「天德不可爲首」即可不必注。因爲在其圓教系統內此二語分析地相函故。人或以爲此與老子十四章有關（註三十二），而分解「无首」爲「无爲首」；此不必諦，參本節評孔穎達部份即知。因此可斷言：在圓教系統內，「見羣龍无首吉」、「天德不可爲首」、「乾元用九，乃見天則」三語皆表示在同一系統內同一的內容意義，如王弼玄理之圓教之形式意義，或易傳性理之圓教之真實意義。總之，三者皆一致地表現所屬系統內之意義。此乃由王弼「乾吉在无首」之玄理所引至且確定者。這樣，剔除乾卦用九爻象上的意義，三者直接納入易傳圓教系統內而得其義理之實，亦可免除歷來易家註解此三者所生的無謂之糾葛與浮濫。此亦王弼之功績。以下所論者悉本此。

第三節 王弼「乾吉在无首」之定位與進昇

王弼「乾吉在无首」是一分析的、超越的存有論陳述，在無限心之詭譎圓用中，展示圓教下的無限意義，因此純是一境界型態的形上學之理趣；「乾吉」分析地函「无首」，輾轉引生諸義，亦只是這意思。以其是非道德實踐性的，故王弼「乾吉在无首」無客觀之具體而真實的必然性，他的圓教是圓而不實的。其為圓是分析的圓，一義通全義，晶瑩剔透，皆具形而上之無限意義。「能用天德，乃見羣龍之義」（弼語），此即王弼之圓教。而任一義皆非道德實踐性的，亦不必有客觀之真實的必然性，故其圓是在境界形態之形上學的意義上而證立，是以圓而不實，是為分析的圓教。

「龍之為德，不為妄者也。」（弼語）「不妄」即是「吉」、「不累」、「无虧」，諸義皆是分析地必然的。王弼云：「夫形也者，物之累也。有天之形，而能永保无虧，為物之首。統之者，豈非至健哉。」（註三十三）如是，「吉」亦分析地必然函「至健」，以「至健」無真實的內容故也。

他展示了乾傳用九中所含的圓教存有論之規模，却無法充分證成全部易傳原初那種圓實的圓教存有論（即道德的形上學），而僅得此圓教之形式意義，故其圓教是分析性的圓，而

非實踐性的圓：圓而不實。此因王弼玄理系統下的圓教存有論無真實的內容故：他不能證立「羣龍之義」之客觀而必然的存在，「羣龍之義」虛繫於「形而上之無限意義」這一理境上而有其客觀義之實。總之，「羣龍之義」非客觀而必然之存在（雖亦是可有真實的存在，物自身式的存在），其存有論即無客觀之內容可言。此顯與乾坤二傳有隔，亦顯與全部易傳有隔。故其論易及韓康伯之紹述皆未得易傳原初之實，而僅得其形式上之意義；此應是定評。

因此，以「乾吉在无首」為其易注之典型，而以之論易傳用九道德創造的存有論，亦僅得用九形式上之意義，並未充分證成「天德不可為首」之全幅內容。是即，以「乾吉在无首」不能證成易傳用九之必然性；其必然性局限於其玄理系統內，而未上達易傳之性理系統。上達至易傳圓教存有論，即上達至道德的形上學，玄理主體（無限心）乃得一超越之安立；「乾吉在无首」乃得一形而上之必然性，而復易傳義理之實。因此，王弼因以證成「乾吉在无首」之玄理主體的遮顯方式，必代以德性主體之表詮方式；德性主體冒越玄理主體之上，易傳用九之旨乃能充分證成其圓教存有論之實。此亦儒家以道德意識入而論易所以大中至正之理由也，而易傳亦是原本於儒家道德智慧而開立之仁教經典，非可誣以儒家教外專論吉凶之書，乃確證無疑。

以道德意識入，以德性主體為本，正視「天德不可為首」所表示的圓教存有論，即見王

彌之不足及其上達之道：

他理解易傳天德乾元陽剛至健之德乃純由無限心遮顯天德乾元之形式意義而說者。遮至柔以顯至健，至健至柔者又皆無限心詭譎圓用中呈現之二至動相，即虛建的乾坤之形式意義，而無真實之內容。在無限心之詭譎圓用中，至健至柔分析地互函互具。以其另創之新辭說，天德乾元由「唯乾體能用之」（弼語）中之「乾體」函攝下而有其自身的意義，他們無獨立之真實的、客觀的內容。若說有內容，亦是形式意義之內容，此即王弼玄理下天德、乾元二詞之意義，其亦稱之為「剛直之物」（弼語）。而「乾體」者，空無第一序上之內容，唯是第二序上之意義，即唯一無限心之無限詭譎之神用。如是，天德乾元在「乾體」中分析地互函互具。在此第二序意義上，天德與「乾體」亦可交互地使用而無碍。即依此意，王弼不註「天德不可為首」，以有「乾吉在无首」之證成故，以有「能用天德，乃見羣龍之義」（弼語）之說明故。總之，天德乾元之至健義非由儒家陽剛天行之仁體超越地決定下之真實內容，故只有形式意義之內容而已。

因無仁體超越地決定下之真實內容，即無形而上之必然性可言。故在王弼系統內，「天德不可為首」只是一分析的超越命題。天德無仁體義，其為首之超越的客觀性即不穩定。不嚴格說，他實無這一層客觀性，而乃純由遮顯以示乾元天德（至健之德）其始生萬物之虛

意的「客觀性」，故亦能形式上說說乾象之義理而已。因此，他斷非如易傳由道德主體表詮天德仁體圓盈之超越的客觀性。亦因此，依天德陽剛之教為標準，「乾吉在无首」所示之圓教無必然性，亦不能充分證立「天德不可為首」之必然性。

此意即：王弼實無消融此一客觀性至於圓實這一實踐上之證成，故其所言者純是一分析的圓教系統。因無一超越的客觀性，「乾吉在无首」完全落回由主觀性的玄理主體所證成，故此圓教是虛的，因它無客觀而具體之真實表現——即：無主觀性之具體而真實的統一。以是故，乾元之吉義（王弼說「乾吉」）亦無圓實之證成，即，無形而上之必然性。因此，王弼由「乾吉在无首」證成「天德不可為首」者，只是一套境界形態的形上學，一套無人間煙火的純哲學，而非證成易傳道德的形上學。

此一不能證成之關鍵，唯在：天德乾元之至健義純由遮顯，而無客觀而具體之真實內容。客觀之內容，是依天德乾元是一超越的、形而上的實體而定，是即客觀性原則；具體之內容，是依天德乾元是一內在的、形而上的實體而定。依圓頓之義，實體可呈現，故是具體而真實的，是即主觀性原則。主客觀性原則之真實統一下，天德乾元之至健義乃有客觀而具體之真實內容。易傳乾坤並建有其本質的意義，即：在建立主客觀性之統一上提供一真實而必然之基礎，並經由實踐的圓實而達至分析的圓實，以成大成圓教。

依王弼，他無建立乾元之超越的客觀性原則，乃由無限心之詭譎圓用中遮顯以呈現其形式意義而虛建之，而非必算是地肯斷之。不肯定實體之客觀性，天德乾元之至健即無客觀真實之內容。雖尊乾之超越的客觀性（至健、大生），而實可不必尊之，故流入玄論而不可辭。他亦無建立乾元之內在的主觀性原則，（依易傳，即坤元），即不立仁體心體一具體而真實之內容，而只以無限心玄攬四極。無限心當然是一主觀性原則，然以無爲本而立之主觀性，依王弼，即「乾體」，空無第一序上之內容，只能遮顯而不能表詮爲實體性之意義。弼云「無形無名者，萬物之宗也。」（註三十四）且無超越的客觀性超越地決定之，其圓證即無必然性。依王弼，「乾體」之證成無明確之義理規範可循，（如儒家以道德意識入），只能單顯聖人之孤明格調，稱極而談。故此無限心遮顯下之至順，亦無具體而真實之內容，而非易傳所言之坤元。故雖法坤之內在的主觀性（至順、廣生）而實可不必法之，以其不知乾坤一如、健順一如是由實踐的證成而達至分析的圓實一如。依王弼，其分析的一如是在圓教的無限心之圓用上而成立，如是，其圓教澈底是在作用層上而見，故其論坤象、文言二傳全不諦，一往玄唱而昧易教之深雅。

是則天德實即「乾體」遮顯下虛靈的超越性，而非實體的超越性，則王弼既經由此路數證成「乾吉在無首」，亦必經由此路數證成「天德不可爲首」，以其是分析的相函故。換言

之，天德乾元既無客觀具體之真實內容，「乾吉在无首」、「天德不可爲首」所證成之形而上之理境，澈底是無限心遍攝遍照（寂照）下圓用無限之形而上理境，他證成以玄理主體爲本的主觀性之花爛映發那種主觀的、藝術的、境界形態的形上學，而絕不能至主客觀性真實統一的、道德的、實有形態的形上學。前者無必然性，其主觀性易流於枯萎、跳脫而不穩實，故一往是遮顯形而上之內容真理。後者有形而上之必然性：以德性主體爲本，實踐地盡心盡性以上達天德，融攝超越的客觀性原則（天道、仁體、誠體、神易、天德、乾元）於具體的內在的主觀性原則中（道德本心、仁心），而圓實地證立主客觀性之真實統一。德性主體有客觀而具體之內容，亦有一超越的決定，故有形而上之必然性，依此主體證成之理境始達大成圓實，故一往是表詮形而上之內容真理。

因此，易傳性理系統下證立「天德不可爲首」之圓教存有論，是以表詮而證立。表詮者，道德主體之挺立也。故乾傳用九雖含強度之詭譎性，然以表詮而證立者必歸于平正與圓實。

聖者固无妄（易有无妄），盡心盡性以上達天德。雖普解普行，而一行已備萬德（「一爻是九」），萬行即具一德（「六爻俱九，乃共成天德」），通而不隔，圓盈飽滿。「六爻俱九，乃共成天德；即一爻之九即成其爲天德也。」（註三十五）此即體用不二，神化不二。

，智如不二，一即一切，一切即一之圓頓義，亦易教之本義。

如是，聖者「吉凶與民同患」，而聖心如如，純亦不已；滿心而發無非天德流行，萬象森嚴無非天則之教。故聖者尊乾而法坤：尊乾元超越之客觀性，即尊天德超越的生化之理；法坤元內在之主觀性，即法天德之尊嚴而為道德實踐所以可能之超越根據。尊有可尊，法有可法，乾坤歸于一本，唯一一陽剛天行之天德實理。其尊之法之又是實尊實法，以天德有客觀而具體之真實內容故，即，天德是形而上的、超越的實體義之道德本心也，簡言之，即易簡之善。非如王弼之虛尊虛法也。效儒聖尊乾法坤是以道德意識之挺立而有實踐地真實的證成，此即是平正與圓實。

在易傳性理系統下而言「天德不可為首」，即泯除王弼玄理系統下一往遮顯之委順、跳脫與不圓實之病，而表詮其為大中至正、圓實飽滿之形而上理境。坤文言云：「坤至柔而動也剛，至靜而德方。後得主利而有常。含萬物而化光。坤道其順乎，承天而時行。」此即儒聖之圓實。（註三十六）

因此，就易乾坤並建之本質內容言：「天德不可為首」者，就法坤言，「不可為首」是明天德之至順、至柔義，此無詭；就尊乾言，「不可為首」是明天德之至健、至剛義，此有詭。就實踐之圓實而至乾坤分析地一如言，天德朗照，健順剛柔一如而化，「不可為首」之

詭譎性即泯，歸於聖心之實：陽剛天行，吉祥止止。是以自坤元言之而無詭，詭譎性融攝于道德創造之創造性（聖心）中；若單顯乾元而必呈露其超越的客觀性之尊嚴。因此雖至聖證之圓實，超越的客觀性亦非無，而是融攝于聖心中，即於圓實之聖證中天德亦不失其爲至健之首義。故若單顯乾元未爲圓實，必有坤元以迴環。此即乾坤並建在道德創造的存有論中之本質意義。故乾坤極于一本，乾大象傳「天德不可爲首」有本質的意義，是即子曰：「人能弘道，非道弘人。」（註三十七）此至仁之雅言也。

依聖證之圓實而開出的圓教存有論是一道德的形上學。因此，「天德不可爲首」一語所示，在易傳性理系統下即是一圓實的道德的形上學。會通前所論列諸義，此語即可在易傳中明確地定位，乾卦辭傳用九之旨亦可確定，而復其圓教存有論義理之實；甚至乾坤二用在易傳中有其本質意義，斷非章句陋儒之綴辭。（註三十八）

「天德不可爲首」既是一表證的道德的形上學，則天德之吉（王弼云「乾吉」）是因本心性體之正順而吉，是即歸于坤元之正順以從乾元而證成者。吉義是即就至賾而不可惡、至動而不可亂之天則義上而見。「乾元用九，乃見天則」亦見義理之實：吉義有天德超越的決定，故有形而上之必然性；復有道德實踐的決定，故有具體而真實的意義，是則爲依陽剛天行之形而上之必然性而立。此是表證的天德之吉之具體而真實的內容者。王弼由遮顯而證成

之「乾吉」，必至此一表證之必然性，乃能安立與實現。（註三十九）

「天德不可爲首」既有超越的決定與道德實踐的決定，復可決定住易傳「吉凶與民同患」之圖教義。即：在聖證之圓神而化中，天德之吉（「乾吉」）必澈法淵底地滲透于天地萬物中，無餘無欠，而一是皆吉。一是皆吉則一是皆陽剛天行所貫徹而證立其形而上之必然性，是即攝天地萬物于天德之無限意義中。天德無限無外，于其所攝中萬物亦無限無外，而具無限的道德價值與意義。

聖證不隔現實而必在現實中證成。于事物物中盡心盡性，「知至至之，知終終之」（乾文言，九三）；而知幾即是存義。事物物皆爲天德實理所綱紀，而得一實踐地超越的必然性，乾象「乾道變化，各正性命」至此而有真實的證成。此亦即无妄象「天下雷行，物與无妄」之形而上理境。頓說唯是一天德之吉，漸說物各付物，一一貞明，盡攝于聖心而不碍。如是，吉凶中之一切成爲成德歷程必然地應予肯定者，而無所遺漏；其所肯定者，又皆有天德實理超越地予以貞定，是則即具無限的道德價值與意義。（註四十）

聖心因有天德實理貞定下之事物物爲其內容，其爲內容又皆有實踐地超越的必然性，故聖心是一客觀而具體之真實聖心；客觀者因有天德之超越的客觀性而定，具體者因有必然性之事物物爲其內容而定。故其爲一真實聖心，不是由無而顯，亦不是只由無限心之圓用

無限（只在無限心之作用層上）而顯，他乃是主客觀性真實統一的創造中心，是坤元。坤元「含萬物而化光」是一圓教存有論亦因此而得以證立。是則，依真實聖心道德創造地創生天地萬物言，貞明之萬物盡涵攝於一具體而真實的絕對普遍性中，「六爻俱九，乃共成天德」，即此意也。「六爻俱九」，物與无妄，一一貞明圓實，主伴交光，一時圓頓，此即「見羣龍无首吉」在此圓教下之實義。（註四十一）

依是，民之至迷所對的事事物物轉化為聖者至明之聖心之全幅內容，而得一形而上之必然性；民之吉凶情見亦轉化為聖者天德實理綱紀下之吉凶正見。即於知幾中而存義，是以吉凶一如，唯是一天德之吉。他是由道德實踐而超越地證成天德之吉，不隔羣龍，羣龍亦必成其聖證之真實內容，而為真實聖心之全幅內容。故民之至迷即是聖者之至明至神。依此意，聖心是天德仁體之創造中心。（註四十二）坤用六云：「用六永貞，以大終也。」仁體純亦不已，聖心亦純亦不已。生命有盡，聖者永貞天德性命之純，故終無終相是以大終也。故乾大象傳云：「天行健，君子以自強不息。」聖心即是天德仁體，無有「孤明以顯首」之聖心（聖心仁體無外）；不孤明，故其為圓實是由主客觀性之真實統一而證成，是即一具體而真實之絕對普遍性；客觀地說，是「天行健」之天德，主觀地說，是「君子以自強不息」之道德本心；本心純亦不已，實踐亦不能已。是故終極地說，是「天德不可為首」。此即聖心之

實。

故依聖心之絕對普遍性而開立之存有論，可名之爲德具的存有論，卽，在道德創造的創造性（聖心）中卽圓具一切，且證立天地萬物形而上之必然性。說「圓具」，實含有一強度的詭譎性，「見羣龍无首吉」一超越的存有論陳述，正足以表達此一詭譎性。因此，在德具存有論下，聖心是道德實踐所以可能之超越根據，亦是宇宙生化之理，兩者是一。故由聖心所證成所實現者卽是道德的形上學。

王弼「乾吉在无首」，只證成道家式的存有論，未爲圓實，不能盡易傳性理系統義理之實。「乾吉在无首」若要有圓實卽必然的證成，必不能在其系統內而可，故必進昇玄理主體至德性主體，方得一超越的安立。此而有定，易傳必歸宗於性理系統乃見仁教下的義理之實。

第四節 用九「天德不可爲首」之表詮與證成

吾人依王弼「乾吉在无首」所開立的圓教存有論，確定乾卦辭、傳「用九」三個超越的存有論陳述，在同一系統內分析地相函一致。既進昇至易傳系統，用九之旨卽可充分證成，建立易傳的圓教存有論。

終窮地說聖心之實，即是「天德不可爲首」，而其所表詮者是一道德的形上學。是則，依真實聖心之全幅具體而真實之內容而言聖心圓具一切，是就道德創造的創造性而存有論地言其「圓具」，即，由天德乾元之「大明終始」收歸於坤元之「含萬物而化光」而言其「圓具」。如無乾元「大明終始」一本體宇宙論之超越的決定，存在無形而上之必然性，即不可爲真實聖心之內容；坤元「含萬物而化光」亦未能充分地證立。如此，即不可極成「天德不可爲首」中天德之具體而真實的普遍性。王弼只證成其虛靈境界型態之普遍性，故其玄理系統下聖心圓具一切，是就存在之無限意義（「羣龍之義」）虛靈地被帶入聖心而言也，故此「圓具」亦是虛的，以無具體而真實的內容故。

因此，真實聖心圓具一切存在，是特就道德實踐上證成至於圓實而說其形上學或存有論之意義。這是由道德主體充其極上達天德而證立的圓教存有論，亦即是道德主體表詮的道德的形上學。

既上達天德，聖心即是易體、神體（此部份參本文第四章。）神體、易體是即存有即活動的天德仁體，依易傳仁教系統言，即是成聖之超越的根據，亦說爲易簡之善（善之自體）。依天德仁體之活動義動態地創發了性理性智——思無思相的天心之知，即「乾知」，此是性理之能，故易曰：「乾以易知，坤以簡能。」此即是真實的主觀性原則之創造性。依此主

觀性而澈至且證實超越的客觀性原則，至於圓實即至於主客觀性之真實統一，性智與道體一體呈現。因此由天德即存有即活動之實體義，說道德創造的創造性之圓具，是實踐的、真實的圓具，而非如王弼「乾吉在无首」所證成之非道德實踐性的、分析的圓具。後者無必然性，不能盡易傳用九之旨；而易傳所示者有形而上之必然性。故說爲德具。

「天德不可爲首」既依聖心之實而證立一圓教存有論，故亦曰德具存有論。其中含有詭譎性是在圓具一切存在之表詮（不是在遮顯）上而有，而此表詮是由道德創造的創造性上而說的。

「聖人作而萬物覩。」（莊四十三）此創造性依「乾知」而定，固是聖心之密，然亦是聖心之實。既無「孤明以顯首」之聖心（仁體無外），是則不隔羣龍（天地萬物），而羣龍由天德之吉之通澈圓成而爲其全幅內容。此全幅內容是聖心之本質內容，因道德實踐之既超越又內在之決定，故是聖心既超越又內在地本具，因此是道德實體的本具（圓具），故亦說爲德具。由「乾知」一義，創造性一義乃有真實而具體的意義，且由道德實體之本具（德具）而對天地萬物之存在有一根源的說明與貞定。

創造性詭譎地且當體地即具，故亦不隔不斷而實踐地即具一切羣龍這種圓具，必非散列地、虛涵地而乃是縱貫地、創造地即具之，即依「乾知大始」之創造性而即具之。散列的、

虛涵的具此羣龍無形而上之必然性（程頤漸教存有論是散列的，王弼圓教存有論是虛涵的且散列的），且互隔而不圓實（王弼圓而不實，程頤不圓而互隔）。縱貫的、創造的具此羣龍，是由實踐之圓實而至分析之圓實，故羣龍有形而上之必然性，且互融互具而圓實：即依道德主體之縱貫創生系統下，證立天地萬物之客觀而真實之存在與無限的道德價值與意義。（註四十四）

是則依聖心之密言，說明上有詭譎；依聖心之實言，表詮上無詭譎，即依「坤作成物」圓頓地終成之而無詭也；無詭即平正。而「乾知」實踐地分析地即是「坤作」，以元本一故。（註四十五）此即聖心之實，亦即是「天德不可爲首」所示之圓頓義：頓說一無所有，唯是天德朗照；漸說一切貞明圓具于聖心中，唯是物與无妄。「見羣龍无首吉」，即如此平正地亦即詭譎地說聖心圓頓之實者。

依易傳義理上言，乾說健，坤說順，咸說感，艮說寂，廣之六十四卦皆超越地分解地說聖心之實。繫辭傳云：

「履、德之基也，謙、德之柄也，復、德之本也，恆、德之固也，損、德之脩也，益、德之裕也，困、德之辨也，井、德之地也，巽、德之制也。」（繫下，七）

「履和而至，謙尊而光，復小而辨於物，恆難而不厭，損先難而後易，益長裕而不設，

困窮而通，井居其所而遷，巽稱而隱。」（同上）

「履以和行，謙以制禮，復以自知，恆以一德，損以遠害，益以興利，困以寡怨，井以辨義，巽以行權。」（同上）

廣說全部易教宣暢聖心，健、順、寂、感，……諸義皆只是其超越分解的意義；聖心無限，本具之聖德亦無限，橫列地言其圓具者皆有超越分解與抽象之孤懸，是即見「孤明顯首」之意味。是則必內在化而圓頓地互融互具諸德，乃見真實聖心之盛德。羣龍圓具于聖心中，亦然。

以羣龍之義說「圓具」：由乾之六爻爲喻，六爻圓具于聖心中，即「見羣龍无首吉」此超越的存有論陳述在易傳義理系統中之本義。乾之六爻（羣龍），有乾元至健之德、運化之實，而說龍德有六（弼云「龍之爲德，不爲妄者也」）：潛、見、惕、躍、飛、亢六龍。六龍象萬物。

分解地說有六龍，定於其一即隔其五，散列互隔而有六：定於初九即是潛，定於九二即是見，定於九三即是惕，定於九四即是躍，定於九五即是飛，定於上九即是亢。而任隔其一通其五者即是不圓。

「六爻俱九，乃共成天德。」（孔疏語）天德即於六龍，共此六龍而成其爲天德。以其

無限，故即而不隔；即六而是一，即一而是六，龍德不改（龍德不替），終歸是一實德。此之謂：「若體乾元，聖人能用天德，則見羣龍之義。」（孔疏語）故非分解地說之，入於潛即是見、惕、躍、飛、亢，入於惕亦是潛、見、躍、飛、亢，……入於亢亦是潛、見、惕、躍、飛。總之，龍德不改，天德貞定故；易云：「龍德而正中」。六龍各立，一一貞明，互為主伴，是以「无首」。故終窮地說之，即潛即見即惕即躍即飛即亢；無一無六；是一是六；即一即六。當體是天德之示現。

即依此義，聖心圓具六龍，說爲「用九」（體用不二之體）。故其所圓具者，任一龍遍通全體，而「羣龍之義」（弼語）有具體而真實之存在，且見無限的道德價值與意義。依「天德不可爲首」之圓頓義言之，頓說一無所得，唯是一天德朗照；漸說六龍俱九圓具于聖心中。是即六龍互融互具而爲聖心之全幅內容——一即六，不隔六而爲一。六即一，不離一而爲六。無一無六，當體是天德之流行與示現。即六而爲圓一之天德，即用歸體也（「共成天德」）；即一而爲圓六之羣龍，即體是用也（「六爻俱九」）。通體達用，于此見天德之吉。而天德之吉，于天德「无首」之圓神中詭譎地而亦即道德創造地創生中湧發定然之理則，超越地被決定住，即具有形而上之必然性。

依道德創造的創造性之詭譎方式表示「見羣龍无首吉」，即動態地、縱貫地由天德之吉

貫徹，透明了散列而言之六龍，是即由一立體的縱貫系統所統攝，並證立六龍形而上之必然性以實此道德創造的存有論之內容。故羣龍者，乃道德通化透明之羣龍，必依詭譎的方式展示，化除其段落相或定體相而爲一實德流行，乃復「見羣龍无首吉」之圓頓義。故九而非九成其九，「無物之物則用神」之九，說爲「用九」（體用不二之用）（註四十六）。此之謂龍德不替、龍德正中，而歸於體用不二之義，是以圓實。

因此，「見羣龍无首吉」所含的詭譎性，是由道德創造的創造性表詮德具有論應有之一義。既由創造性表詮，此詭譎性全由性智處說的，即在「乾知」的創造性圓而神之無限活動中而說的，是「密」，故說爲聖心之密。如是，就吾人在第一章中展示之易傳的天道論，在道德創造的存有論中有其本質的意義，即展示天德乾元之超越的客觀性生化萬物之本體宇宙論，有其本質的意義。若歸於聖證之圓實而展示之，易傳天道論中之一切論說皆有道德的形上學之必然性。

因此歸於聖心之實而言「天德不可爲首」之圓教義，道德創造之詭譎性即泯，至於平正與圓實：仁心存存，純亦不已。六龍本具，經權不碍。行所當行，作所應作，仁至義盡，更無所得，唯是天德之朗朗昭昭，此心即是天地之化。此即是道德的形上學之莊嚴境界。

由於有「乾知大始」與天德仁體，作爲客觀而真實的聖心之客觀基礎，聖心之無限由實

踐地超越的肯定，而得一實踐地超越的必然性。「見羣龍无首吉」、「天德不可爲首」、「乾元用九，乃見天則」由之而成爲圓教存有論之必然命題，由聖心之具體呈現而呈現它們自己是超越的存有論之陳述。故乾傳用九所表詮的正是「道德的形上學」。

此「道德的形上學」之證成的道路，完全是由乾坤二傳所決定者。吾人至此可肯斷：易傳義理中之洞見根本是在宣暢道德的形上學，如此乃復潔靜精微之易教之實。

附 註

註 一：本文只論王弼、程頤、朱子、孔穎達、徐芹庭五人之易注，不及餘家。朱徐二氏由爻象入，程以漸教義理入，王弼以玄理入；獨以王弼得乾傳用九圓頓之義。餘不論者，不由爻象，即入經生之論，可不必及之。又，清胡煦論乾坤二用甚有系統，自生成成哲學一家言，無關本文題旨，詳參牟宗三先生，玄學，頁二二一—二二六。

註 二：嚴靈峰教授歸納先賢之解說，以爲有二種：一種是注重辭的解釋，如王弼注；一種是易占的體例，如朱子註。嚴從第一種說法，即：「『見羣龍无首吉』，即上九之爻辭；連亢龍章讀之便是。因此坤卦的用六條，亦當連上六、龍戰于野章讀之爲得。」易學新論，九，「用九與用六」，頁一二五、一二八。實則王弼注亦非注重「辭的解釋」，參本章第二節II。且乾

坤二用與上九、上六之文義無直接關係，嚴說武斷且無實義。

註三：嚴先生語。同上，頁一三五。

註四：本章第三、四節中將充分說明並予證成。

註五：周易本義，卷一，頁二。

註六：同上，頁一〇。

註七：同上，頁四。

註八：同上，頁六。

註九：卦爻象萬物，繫辭傳亦多論及：「剛柔相摩，八卦相盪」（繫上，一）「剛柔相推而生變化」（繫上，二）、「參伍以變，錯綜其數，通其變，遂成天地之文；極其數，遂定天下之象」（繫上，十）、「是故易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，……吉凶生大業」（繫上，十一），總之即「觀變於陰陽而立卦，發揮於剛柔而生爻。」（說卦，一）。

註一〇：周易本義，卷一，頁六。

註一一：周易王韓注，卷一，頁二。

註一二：同上，頁四。

註一三：同上，頁四—五。

註一四：同上，頁二。

註一五：同註七。

註一六：周易王韓注，卷一，頁六。

註一七：同上，頁七。

註一八：同上，頁四。

註一九：玄理是非道德的。「羣龍之義」中之「義」只是「意義」，直接可由「龍之爲德，不爲妄者也」而規定，直以形而上的意義而定其實。在其系統內不能證成羣龍之客觀而真實的存在，只證成其形而上的無限意義故也。另參弼注乾象，此「義」字亦即「不累」、「无虧」之分析的用法。

註二〇：易程傳，卷一，頁六。

註二一：同上，頁九。

註二二：同上，頁一七。

註二三：周易正義，卷一，頁四。

註二四：孔疏乾坤二傳以唯物論解之者，不勝贅引，不引。

註二五：參註一九。

註二六：周易正義，卷一，頁七。

註二七：同上，頁十一。

註二八：易經研究，頁一四七。

註二九：朱子，周易本義，卷三，頁一〇二。

註三〇：易經研究，頁一四八。

註三一：同上，頁一五二。

註三二：老子十四章云：「其上不皦，其下不昧，繩繩不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無物之象。……迎之不見其首，隨之不見其後。」弼云：「無形無名者，萬物之宗也。」老子王弼注，頁十六、十七。此是「不見其首」之「無」的描述。然弼注易中，「无首」非以「无爲首」，前已申明；「无首」分析地由「乾體」證成，而虛建乾元之首義，有弼注乾象可證。要之，「乾體」亦空無第一序上之內容。

註三三：周易王韓注，卷一，頁二。

註三四：同註三二。

註三五：原孔穎達語：「六爻俱九，乃共成天德；非是一爻之九則爲天德也。」周易正義，卷一，頁四。參本章第二節IV中評孔疏之誤。納於圖教系統，應去「非是」句下而改爲「即一爻之九則爲天德」。此中「九」以「形而上之必然性之真實存在」而規定。

註三六：即依儒聖之圖實，吾人肯定坤文言有一圖教存有論，詳參第二章第二節。

註三七：四書讀本，論語，衛靈公篇第十五，頁二四三。

註三八：同註三

註三九：依王弼，「乾吉在无首」是一分析的超越命題，「乾吉」只有形而上的意義而無客觀的真實性，故亦無現實生活上實踐的必然性，不必有客觀而真實的內容。

註四〇：韓康伯註「吉凶與民同患」云：「表吉凶之象，以同民所憂患之事。」周易王韓注，卷七，頁九。無天德之貞定與聖者仁心之曲成，「同民所憂患之事」即無形而上之必然性。韓語未扣緊「聖者之憂即是其仁」這一關鍵義理，故所言不諦。

註四一：參註三五。「六爻俱九」即无妄象「物與无妄」。「九」、「无妄」由仁體所證立，故有形而上的必然性。

註四二：明、迷二實踐性概念由乾象、坤文言建立，參第二章第一節附論。依道德實踐證成「先迷後得主利」者即是坤元。

註四三：語見乾文言，九五。即由聖人言，即就聖心之實言，「聖人作」即「坤作」。「作」應解為「圖頓地終成」，參第二章第三節中對「坤作成物」（繫上，一）之解釋。文言云：「同聲相應，同氣相求。」此就聖者圖頓之感應言，故相應相求之聲氣皆以理言。故「聖人作」是以至德而規定，故即是「坤作」。

註四四：參註四二。依坤元所展示的道德創造的存有論而言，此即是一立體縱貫的創生系統。參第二章中所論。

註四五：參第二章第三節。

註四六：乾文言「乾元用九」，諸家解之不諦，義有所偏，不盡易傳之實。歸于易傳義理，此語必在體用不二之義下乃可解，不必如王弼歧出以「乾體」解之。又，此意熊十力先生已見及，參原儒，頁一二八；及新唯識論，卷下之一，第七章，頁一四—一五。不具引。

第四章 易傳的神化論

易傳不僅就乾坤二傳而證述此一本存有論，亦兼及神、易二實體性觀念的意義，故須予以定位，並提鍊此形上學之具體內容，否則亦將以爲易傳別立神、易二不同的超越原理。如此誤解爲準，則道德創造的存有論不能真實地建立，而只是一戲論：因爲此一系統是以道德本心仁體充盡其全幅具體而真實的內容而建立的，因此，若神、易二實體性觀念是別出的，此系統即非是一本的，故亦不是圓教下之存有論，如是，則說易傳是一道德的形上學，這並無任何意義可言。圓實的形上學只有一本，若有二本、三本，即非圓頓之教。是則，道德本心必兼攝神、易而爲其道德實體之本質內容，乃復易傳存有論之實。（註一）故易傳此一絕大的智慧洞見，更經由神、易二實體性觀念之充實與拓展，內容地展示其爲一道德創造的神化論之義理規模。

承前所論，自「乾知」之爲道德實體，易傳分解地可建立易知、仁誠、天道、天德、天心；自「坤能」實踐之超越根據上，亦可分解爲心體、性體、簡能，以極成主客觀性之真實統一。故亦可分解地建立易體、神體。因「體」之義若有真實內容之規定與建立，即只是一

道德實體，則一切分解地建立之神體、易體、心體、性體、仁體、乾坤，其內容意義分析地即是一。故分解之建立只在詮表上有異名，不碍其內容的同一。

並且，此存有論是由道德實踐而證立的，故分解的詮表有意義，且在全幅展開存有論之真實內容上有必然性，即：既其體上之內容分析地是一，則將形而下的天地萬物統攝於一存有論實體中，而貞定其形而上的道德價值與意義，此存有論之內容的強度性與涵蓋性，乃能充分地表現出來。因此，單說仁體、性體、心體云云，並不十分顯明其內容的意義，其無限性必由寂感一如圓神妙用方能充分表示其內容的意義，此則由道德本心（無限心）即實有即作用的無限性活動而表示之，道德的形上學性格乃較為豁朗而無疑。易傳中論神、易二觀念者，有就其實體義言，有就其作用義言（如：「神无方而易无體」），其實一本無二，只是即存有即活動之道德本心這一實體。如是，由乾坤之全體大用之存有論系統，澈底挺立其體用不二、道器不二、神氣不二、智如不二之神化論系統；言說乾坤二系，其實一本。

此意即：宇宙之流行不滯，其超越之根據是仁體之道德創造，故宇宙不是一自然平鋪之偶然性的事實，而是有神體、易體之通化妙運的真實存在。因此，即於萬物之生意、光顯（妙運之圓機）中，以見神體、易體之無所不在。故超越之神體、易體必通化經驗存在（法象形器、人間事業）而為一，始成其為具體而真實之無限的神體、易體。如是，乃能極成宇宙

即是一道德創造之真實存在（宇宙秩序即是道德秩序）這一肯斷。由第二章中所論，坤元之實與性體、心體、天道、天德、仁體，其內容完全是一，是即與神體、易體亦分析地是一。如是，即用明體，通體達用，圓神不測，說爲神化。神是心體之神，化是圓用之化；體用無隔即不二，神化圓盈即是一，而由道德本心以證立之，此謂之圓頓化境。

是以易傳中凡言神、易、乾坤、仁誠、知能、易簡、天道、天德、性命，總在證示宇宙之生化即是道德的創造，輾轉申述，無不歸於縱貫系統之道德創造的存有論而決定住其實義。總之，體用不二之神化論系統是易傳存有論更深刻之表現，言知化、知幾之一切教說亦皆可在「神」、「易」二觀念中極成道德創造的實義，而此二觀念又必攝歸於道德本心而有一超越的安立與貞定；經驗地論神、易之意義與內容者，皆是無本之戲論。因此，易傳自主觀而言「窮神知化」、「窮理盡性」、「知幾其神」，至於圓盈而爲一存有論之陳述者，皆有必然性也，以其爲自道德本心一根源的道德智慧而立言者，故張載云：「語其推行故曰道，語其不測故曰神，語其生生故曰易；其實一物，指事異名耳。」（註二）

神、易之爲體義直就仁體之無限性而規定，故能即於萬物不毀不失之而即是證立之，故能有具體而真實之呈現，于事事物物中圓頓地呈現其全體之意義，乃能當圓頓化境之實，以見體用不二之嚴整義理。即依此義，乃可進論神、易在易傳存有論中之實義而不歧出，而易

傳中論此二者，亦實依此義而展開。此則由道德創造的存有論之建立，而可以抉擇者也。先論「神」義，下開二節互證其內容之意義。

第一節 論神體

易傳云：「窮神知化，德之盛也。」（繫下，五）

自「窮神」而言「知化」，則「窮神知化」是內容地表示易傳存有論之一超越的存有論陳述。「神」字顯然為德性義，即由「德之盛」而證知者；此是理解易傳言神之典型範例。德性義之神如有具體而真實之意義，即是道德本心之體義，說為神體，否則「窮神」不足以「知化」，依易傳道德創造的存有論言，此肯斷是必然的。如是，窮神者，窮此生化不測之神；知化者，亦是知天地生化之德。易云：「天地之大德曰生。」（繫下，一）因此，天地生化之德即是生德，知生德，即知生道、天道。

依易傳，窮理盡性即所以知天德、天道（生德、生道），如是，「窮神」即所以盡性而證實天道、神體之具體而真實之內容，故「窮神」之神即是道德本心仁體。「窮神」所以「知化」，則神、化皆是形而上的，能窮之知之者亦必是超越的道德主體，絕非知識論意義之窮知（窮究、識知）之主體。由「乾知」之知而提攝住窮、知之超越的意義，則「知化」之

化是就形而上意義之消息、盈虛、動靜、剛柔、陰陽、幽明、死生、鬼神之氣化活動而言，即只就體用不二之「神化」意義，而由「神化」反溯其超越之根據，而見神之爲超越的實體。

是以本體宇宙論地說，由陰陽之不測不滯而見神之體義。道德實踐地說，本心仁體呈現即存有論地是萬物之宗主，而卽是神，以體一而已，故心卽是神。以神是體故，神不離化，故圓頓地說，天地之化卽是本心之神用；化無化相而卽是貞明之大用、神用，故「神化」卽歸於存有論之意義。此由窮理盡性而說至者，故窮理卽窮神，心、神、理爲一，而其體義無殊。

總之，「窮神知化」是道德創造的存有論義理，是根源於德性主體之形而上的洞見。因此，神化以理言，故神體之無限性必以妙用無方言，而不以人格神之客觀存有言；其客觀義是實有層之理體，其主觀義是作用層之神用，心神理是一，故客觀義之實有層與主觀義之作用層交相滲透，卽實有卽作用，故必以妙用無方言。而生化之不測不滯卽是神之妙用妙運，如是，神分析地爲化所函，化亦本質地爲神所有（爲神之全幅具體之內容），故「窮神」分析地函「知化」，反之亦然，「窮神知化」乃能穩住道德創造之體用不二、既超越又內在、充實圓盈之義。

易傳云：「子曰：知變化之道者，其知神之所爲乎？」（繫上，九）是卽：知「變化之

道」，即知「神之所爲」，「神之所爲」無爲相（「天地无心而成化」），即是神之妙用（「聖人有心而无爲」）。變化之道即是神，神之妙用即是化，知「變化之道」（乾道簡靜自正而有變化相隨），即知神，而亦即是知化。故曰：「神也者，妙萬物而爲言者也。」（說卦，六）又曰：「陰陽不測之謂神。」（繫上，五）妙運萬物而有生化不測之實事實物者即是神，其妙運以神之作用言，其生化之超越根據以神之存有言，即存有（實有）即活動（作用）而見神之所以爲神。此運通無碍、萬物共由之神體，圓應無方，故又可曰：「神无方而易无體。」（繫上，四）「神无方」以體之無限圓用言，「易无體」亦以體之無限圓用言。實則「變化之道」即是易道，「易无體」言易道無定體，而即是神之無方。定體有兩而可測，是方以智；神體無方而不測，是圓而神。神體圓神不可測，其化即無化相而不可以識知矣。不可以識知，則「知化」者，必由「德之盛」之德性之知（智知）而知之；「知」既是道德本心自發的神知，天心之知，同時亦即是「乾知」。故「知化」必「窮神」，神必是道德本心仁體之神，心神是一而即是體，故易傳曰：「精義入神，以致用也；利用安身，以崇德也。過此以往，未之或知也。窮神知化，德之盛也。」（繫下，五）

「精義」之義，即是當然而不容己、定然而不可移的性分之理，即本心實理。性分不容己，仁義不可移，表現全盡通體即是理，即是義，而能「說諸心」，此之謂義精仁熟，而至

神化，故曰「精義入神」。(註三)神用妙應無迹，即動即靜，此時唯是一神體之朗潤無碍，神用承體而起，而體用不二，神氣不二矣。故「德之盛」即是仁之至，以仁爲本爲體，乃有神化之客觀的實理實事，窮之知之的主體既是存有論的仁體，此則足以超越地決定無限的神化之必然性。因此，自主觀的證悟言「窮神知化」，必與客觀而真實的宇宙論之神化通而爲一，而證成存有論之縱貫創生系統。

是則仁體仁心之純亦不已，遍體萬物而不可遺，即是神體之遍運無迹圓用無方而無所不在，亦即是神之化矣。神之化(神化不二)即神體存有論的妙運創生之化，故有道德的形上學之必然性。如是，就此「化」之本身言，全用是體，全氣是神，一切即一。就此「神」之本身言，全體是用，全神是氣，一即一切。總之，神體如如，物各付物，窮神知化，則智如不二，此亦即坤文言「坤元『含萬物而化光』」之圓義矣。是謂易傳體用不二智如不二之神化論。

以此可以抉擇：「是故闔戶謂之坤，闢戶謂之乾，一闔一闢謂之變，往來不窮謂之通。見乃謂之象，形乃謂之器，制而用之謂之法，利用出入，民咸用之謂之神。」(註四)

由體義之乾坤，下貫而說變通，以至法象形器之存在，歸結於「利用出入，民咸用之謂之神」。依易傳之本義，此根本是體用不二之陳述：法象形器皆乾坤實德之大用，則神體亦

必以此大用而爲其內容，才有真實之意義，故法象形器即是神體圓用之化的實事實物。「利用」者固是神化之實事，故卽有「出入」無碍之實物。民咸用之，雖不知神體之實有，而神非無也。總之，「利用出入，民咸用之」之至神不測者，卽神體之所爲也（「神无方而易无體」）。爲而無爲相，全神在氣之謂也。

亦例言：「變而通之以盡利，鼓之舞之以盡神。」（繫上，十二）此亦由神體而有變通、鼓舞之實事可言，而神、利皆非以氣言者。（註五）「天下之動貞夫一」，故天下之動皆神之所鼓舞、利通也，通體達用而卽有貞明圓實的事事物物。由體義之神而言變通、鼓舞，是言其能盡神之無限妙用義，既盡無限的妙用義，則其所變通、鼓舞之事事物物必有形而上的必然性，而卽是貞明之存在。故此句絕非說現象變化之本身，神、利皆是形而上的，故「利」字必爲「元亨利貞」之利。變化緣起本身此消彼息，此盈彼虛，起伏低昂，無所謂利神可言也。故必建體而有論地貞定之，乃有價值與序理可言。故易云：「言天下之至賾而不可惡也，言天下之至動而不可亂也。」（繫上，八）總之，變通鼓舞之超越根據在神體，而其所變通鼓舞之事事物物卽有形而上之必然性。神以圓神妙用定其實，則亦全神在氣，而全氣是神矣。故亦云：「通變之謂事，陰陽不測之謂神。」（繫上，五）

以上無論就道德實踐上之德性義，或自存有論上之實體義，言體用不二之神化論，其真

實的內容並無不同。神體固有妙運萬物之神用，即融攝于具體的德性生命中由仁心所呈現，亦有此神用。一本以言，即：道德本心（仁體、天道，天德）即是一神用，全神用是道德本心之創造性自己。神用與心體交相滲透，相融相即，不離不二。故神即是體，即是一無限的創造性原理，是遍、常、一、至健至順、至動至靜的即存有即活動之道德本心仁體。故亦可云：「寂然不動，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能與于此。」（繫上，九）「唯神也，故不疾而速，不行而至。」（同上）「神无方而易无體。」（繫上，四）此諸語中之「神」，皆無限辯證地展示其內容意義，此是形而上的體義所必然而有者，以其真實之內容無限故。類同易傳中乾坤皆辯證地展示其內容意義者，皆為體用不二下辯證的相消相融語。

「不疾而速，不行而至」，即遮不疾、不行之靜相而顯速與至之動相，復即遮速、至之動相而顯不疾與不行之靜相。有實理以主之，動靜不失其時其道光明，一如而化，即動即靜而見神之所以為神；實無疾速、行至可言，動靜相只是經驗表象，若神者皆心之超越表象也。故只是神體如如而化，「寂然不動，感而遂通天下之故」。寂非死寂而能感，寂即是感，故能遍運遍通、妙運妙通，圓神不滯而無方所、無形迹可言，故除其為寂感一如、無限而真實之超越實體外，不會是形而下的有限者。其妙萬物，萬物因之而生生不已、生化不測，此即是神體之內容意義。因此，存有論地言之，此神即是超越的道德本心之神，不，神即道德

本心。由道德本心是存有論之創造原理言，心、神、理、寂感、仁體分析地是一，總持地說，即是天道乾元。天道「顯諸仁，藏諸用」，究實言之，亦不過是體用不二之神化論。

既以寂感一如之道德本心爲神體一義之嚴整規定，易中亦有就著術而發揮者，此亦應予以定位與疏通，以見易中言神有一特殊的精蘊，以顯易教之精采。言神而就著術意義言者如下：

「凡天地之數，五十有五，此所以成變化而行鬼神也。」（繫上，九）

「易无思也，无爲也。寂然不動，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能與于此？

」（繫上，十）

「夫易，聖人之所以極深而研幾也。唯深也，故能通天下之志。唯幾也，故能成天下之務。唯神也，故不疾而速，不行而至。」（同上）

「易有聖人之道四焉。……無有遠近幽深，遂知來物。非天下之至精，其孰能與于此。……非天下之至變，其孰能與于此。」（同上）至精、至變即是至神。故云：

「探賾索隱，鈎深致遠，以定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龜。」（繫上，

十一）

「蓍之德圓而神，卦之德方以知，六爻之義易以貢。聖人以此洗心，退藏于密，吉凶與

民同患。神以知來，知以藏往。其孰能與于此哉？古之聰明叡智、神武而不殺者夫。是以明于天之道，而察于民之故，是與神物以前民用。聖人以此齋戒，以神明其德夫。」（同上）由蓍術之「極深研幾」，易云：「昔者聖人之作易也，幽贊於神明而生蓍」（說卦，一），故必言「知幾」一義：「子曰，知幾其神乎。」（繫下，五）

牟先生論云：「以上凡言神字（案：含本節前列者），或直指天道生化之不測言，或落于蓍卦卜筮之知幾言，或自『聖人以此洗心，退藏于密』，『以此齋戒以神明其德』言，要之，類而通之，其義一也。要皆極深研幾，直湊事物之裏，洞開生化之源者也。亦皆提醒人之德性之真生命而直證宇宙之真生命者也。」（註六）

「故易經之學即是由蓍卦之布算而見到生命之真幾。……此是由質碍、物結、而直透其至精無碍之超越實體也。此超越實體，在易經，即以生化不測之神當之，或以易簡之理當之。……類而通之，無論在天道之生化，或在聖心之神明，皆可以『無思無爲，寂然不動，感而遂通』形容之。而此總之，即曰『寂感真幾』。故超越實體者即此『寂感真幾』之謂也。神化與易簡皆其本質之屬性。此皆由精誠之德性生命、精神生命之升進之所澈悟者。」（註七）

總之，由蓍術無思無爲、知幾如神之感應，而證悟天道無思無爲之生化，終必歸於主體

寂感一如之神體。是以存有論地言之，本心神體之寂感一如之圓用化境，即是天道成化之具體而真實之內容，即見天道之所以爲天道之實；並即于本心之圓神妙用而見著術之圓神妙用。此是易學最根源之道德智慧，故其一切論述皆有此本而不差失也。此即見牟先生言之諦實精要，依吾人前所論列者，亦足證成其論說是必然的。

此而有定，易中凡有鬼神連言或著術之意者，皆可作爲體悟神體之助緣也。如：「此所以成變化而行鬼神也」，此由「顯道神德行，是故可與酬酢，可與祐神矣。」而說至者（繫上，九）。雖由「天地之數」、陰陽之「變化」而立言，亦必歸于：「子曰：知變化之道者，其知神之所爲乎？」是即由「成變化而行鬼神」以指點超越的神體（變化之道）也。又如：

「先天而天弗違，後天而奉天時。天且弗違，而況於人乎？況於『鬼神』乎？」（乾文言）

「天地盈虛，與時消息，而況於人乎？而況於『鬼神』乎？」（豐彖）及「『鬼神』害盈而福謙。」（謙彖）

「精氣爲物，游魂爲變，是故知『鬼神』之情狀。」（繫上，四）

此中之「鬼神」連言，是形而下者，朱子云：「陰精陽氣，聚而成物，神之伸也；魂遊

魄降，散而爲變，鬼之歸也。」（註八）然必有形而上者超越地以冒之，乃有鬼神（歸伸：幽明、死生、盈虛、消息等等）之實事實物，並即於實事實物而證悟形而上之神體也。因此，易云：「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與『鬼神』合其吉凶。」（乾文言）此「鬼神」乃直指形而上之神體，由大人精誠之德慧生命契合無間，如是「鬼神」中之一切內容轉而爲大人德慧生命之全幅具體內容矣。（註九）

因此，「鬼神」不論繫屬於何者而言，皆由主體之精誠感通而將其無限化（註十），而見鬼神之盛德妙用，由之證成此誠敬之心圓神不測。由有限者通於無限，即於主體之無限圓神中建體以言神之觀念，此即是易傳可自存有論上展示無限的神化論之理由也。究實言之，神體的無限圓用即是寂感一如的道德本心之本質內容，心即是神；本心仁體之純亦不已，即是神體無限的圓用無方。依存有論而言，心體之含萬物而無外，即是神體含萬物而無外，不在神體無限的圓用中，萬物即如朗現而貞明。故神體之生化、圓用即是道德的創造。

如是，由「極深研幾」而言「知幾其神」，有一確定之路數，以極成易傳存有論之神體義有一根源的道德智慧，故「知幾」即是一道德通化、道德創造的義理；易中言「幾」，不言「勢」，蓋有深意焉，此亦即儒門教化之本義。「幾」上通至道德意義，則「知幾其神」是一存有論之義理。以下申論之。

吾人可定立「幾」有三層意義：

1 「幾」爲道德的意義，爲道德實踐上善惡之分介點和發動處，一真實之道德行爲即是一個「知幾」而使幾貞夫一，故爲德性主體心知之明超越地照澈而知之者；故此「幾」經過徹知之後爲「貞一之幾」，而有無限的道德價值與意義。

2 「幾」爲術數的意義，爲能予直觀其具體形變的感應之幾，爲著術超越而直接地攝取而知者。（註十一）故此「幾」雖無道德意義，然亦由一超越主體所攝之具體活潑之具體事實。

3 「幾」爲唯物論的意義，是物勢之動的先兆，只是客觀平鋪之外在徵象，說爲「幾勢」，故只是偶然的、陰冷的外在事實。故此「幾」乃黑暗之混沌、流變；道德地說，即純是惡。

易言「幾知其神」，只在第一、第二層面上才得其實義，而神之所以爲神由第二層面上通至第一層面，乃得其超越之安立。此即前云易學最根源之道德智慧，至此乃全幅呈現。

「幾」如爲「幾勢」，則事變本身純爲外在的、偶然的、陰冷的、無目的的，無價值意義可言。一物與其後繼之狀態由時間所表象出來，既是經驗地可能的，則只表示一變化之可能而已，故即是無目的的、偶然的。變化之可能無無限，每一可能即是一幾、一變化之始點

，故每一物有無無限變化之可能，即有無無限之幾。幾定而有某一方向的變化者即曰「勢」，故云「幾勢」；「幾勢」純是外在之氣機而已。「知幾」若爲知此「幾勢」，則必非超越地智知之或道德地智知之。當然，能察知幾先者必有陰冷之智，此陰冷之智斷非心知之明。故此「知幾」者，是非道德地、反道德地知之，此即落入物勢之機括中，心靈即滯死在迷妄中而物化矣，此不足云「知變化之道」，心知之主體亦不當「神」之名。故若于此而云「知幾其神」，則此「神」必是形而下的、物勢的、自然生命之機括。此非易傳之本義，亦爲仁教所必斥之者，何況易傳言幾，不言勢，故「知幾」斷非此意義下之義理。

術數之「知幾」，是主體心知之明超越地、直觀地感應具體形變之幾；此主體心知之明是形而上的神知，而所知者總是具體而活潑之事實，故事變之幾由超越的神明提攝住而知之；「此爲心靈之甦醒，亦爲事物之豁朗。以甦醒之心靈遇豁朗之事物，故無往而不具體也。」（註十二）「是以此知自始即有一價值觀念。雖妙參天地，靈通著龜，而必引人入德。：故術數之知以德行爲本，以性理玄理爲學。……基於性理與玄理而成之道學既能進退數術之知而爲之主，自能進退科學之知而爲之主。」（註十三）此即術數之「知幾」義。

故進昇數術之「知幾」，而可爲道德本心之「知幾」（玄理主體之「知幾」義，在此不論，詳下節），此是一必然的上通之路，即，真實化數術之知，即真實化此超越神知之內容

意義。如是，有道德本心之提攝，「知幾」有更深一層之提鍊與規定。故由易之極深研幾之至神、至變、至精、而指點神體之圓而神，終必由聖者自證聖心之圓而神而徹知之，其義一也。總之，著龜所以能盡天下之蠱，亦只是本心之神明而能盡天下之蠱，能說諸心、研諸慮，以通天下之志者亦以此，故推本而言，只是道德本心之圓神而已。

因此，「知幾」者不只察事變之幾而知之于幾先一義，即由此而更可就道德實踐之意義而言者，此正是易書委婉以陳之之本義。由著術言「知幾」，只在戒惕生命不陷溺於定命之狂流中，而常提升常昭明，幸免於罪惡耳。若自道德實踐上言之，則能知幾者固是無思無爲、寂感一如之神體，即道德本心之神。此神乃照察善惡幾先之理體也：當其寂然不動，本心之神如如流行，德行純善而無惡；當其感於物時，其動之「幾」若不能承本心仁體之發用，而爲感性物欲牽扯墮落，即不復保持其純一不雜之用，此即是惡；幾動入於現象義，即非承體之用矣。如是，知幾之神能知之，亦能化之，知之即化之，則一切幾動皆正順以從寂然不動之神體而不妄，是即爲承體之用。如是，即用即體，即經驗即超越，實理照澈實事，事事物物純善而無惡，此即「感而遂通天下之故」。「天下之故」皆理體之本具而保證住其形而上之必然性（貞明之存在），而即是承體之用。如是，「寂然不動，感而遂通」乃成分析地必然的；道德本心即寂即感，寂感一如，正是神之本質內容。既由承體起用規定神體之圓用

化境，則本心之神用無方就體義以言者，是即爲由寂感之體創生之神用，此仍歸於易傳之縱貫創生系統矣。

本心無限，神亦無限，傳中「道神」連言者皆由之可證成，以道、神、心三者內容意義是一故也：

「觀天之神道而四時不忒。聖人以神道設教，而天下服也。」（觀象）

「顯道神德行，是故可與酬酢，可與祐神矣。」（繫上，八）

「知變化之道者，其知神之所爲。」（繫上，九）

廣之，化裁變通皆「神而明之，存乎其人；默而成之，不言而信，存乎德行。」（繫上，十二）如是，乃能「以通神明之德，以類萬物之情」（繫下，二）、「以體天地之撰，以通神明之德。」（繫下，六）

由此而見，本心神體之「知幾」義，正是神之道德通化。存有論地言之，神之道德通化即是道德的創造。「知幾其神」復其超越的存有論陳述而不濫。「幾」純爲神體存有論地貞定住，仁體即在「知幾」中主之成之，故亦稱之爲「貞一之幾」，而於「知幾」中即見仁體之自立自建。總之，道德本心即在「知幾」中神感神應，幾之動乃全吉而無凶，全善而無惡，稱體即是神體存有論之化，此即天德之吉之朗照。

故「知幾其神」(繫下，五)，必落實於道德實踐而得其實，易傳繼云：「君子上交不諂，下交不瀆，其知幾乎？幾者動之微，吉凶之先見者也。君子見幾而作，不俟終日。易曰：『介於石，不終日，貞吉。』介如石焉，寧用終日，斷可識也。君子知微知彰，知柔知剛，萬夫之望。」(註十四)又曰：「子曰，顏氏之子，其殆庶幾乎？有不善未嘗不知，知之未嘗復行也。易曰：『不遠復，无祇悔，元吉。』」(同上)

「君子見幾而作，不俟終日」即易言「知幾」之正義。當下圓頓地終成一切，通化一切(「見幾而作」)，「介如石焉，寧用終日，斷可識也」；善解普行，無非實理實德。此正是「直、方、大，不習无不利，則不疑其所行也」(坤文言)之圓頓的終成義，此亦即顏子知幾不貳過之實德實功。繫辭傳下第五章所引釋咸九四、困六三、解上六、噬嗑初九、上九；否九五、鼎九四、豫六二、復初九、損六三、益上九，及上第八章：中孚九二、同人九五、大過初六、謙九三、乾上九、節初九、解六三；上第十二章大有上九之爻義，凡此無非明「知幾」之實德。廣之，全部易教無非假象以明「知幾」之實德，其潔靜精微者以此。繫下第七章三陳九卦，朱子論云：「以明處憂患之道。」(註十五)體仁至圓而神以知幾，「處憂患之道」即有形而上之必然性，此道即同於神道、天道矣。

故易由「知幾其神」，而論及：「天地絪縕，萬物化醇；男女構精，萬物化生。易曰：

三人行，則損一人，一人行則得其友，言致一也。」（繫下，五）此當然有深意，即：藉以明能「知幾」之精一神體寂感一如、而即有生化之大用流行（神化不二），千言萬語，無不歸本于道德創造的存有論，亦明矣。

故易云：「知至至之，可與幾也。知終終之，可與存義也。」（乾文言，九三）此由釋「終日乾乾」之義，孔子進言：「君子進德脩業，忠信所以進德也；脩辭立其誠，所以居業也」（同上），而說至者；故結語云：「故乾乾因其時而惕，雖危无咎。」（同上）進德脩業，存誠篤行，即是入道之門，此之謂龍惕之德，而亦是「知幾」之至者。

「知至至之」句下，即言道德實踐上的「知幾」義：以道德本心之神明爲本，照察一切幾動，若有惡，則知其爲惡而即惡之，不容隱曲、私欲蔽此天德神明者，即是「知至至之」，此即「知幾」之嚴整意義，故云「可與幾也」。知其爲惡而去之務盡，惡惡而去之盡即是「閒邪存誠」，而即是「存義」，此即「知終終之」，故云「可與存義」。本心神體表現於事物物中，是在「知至至之，知終終之」之朗然大明下而彰顯其神用，事物物在神體之縱貫地貞定中大明終始而爲客觀地真實的，是則本心創發之理義即在事物物中客觀而真實地呈現，是即有客觀之成就；成之即存之，故云「存義」。

如是，在本心神體之貞定下，「知幾」分析地即函「存義」，此則由道德本心之明通一

切而肯斷者，故即是「敬以直內，義以方外」之存有論的意義。擴大而之，萬物之生成終始，在知幾存義下皆成仁義實德之流行（龍德之流行），故傳中有「觀其所聚」、「觀其所感」、「觀其所恒」而證見天地萬物之情之語也。「正大而天地萬物之情可見矣」一證悟，即由本心神明之「知幾」而透至者，天道「顯諸仁，藏諸用」，寧非「知幾其神」之證悟耶？

至如易言「昔者聖人之作易也，幽贊於『神明』而生著，參天兩地而倚數。」（說卦，一）此見卦爻著術純是一象徵說法，實意在指點一超越的神體，故云「幽贊於神明」，由之進言「和順於道德而理于義，窮理盡性以至于命」（同上）、「將以順性命之理」（說卦，二）。「知幾」至此，而歸于道德主體充其全體大用之存有論義理，此即易之本義。著術所以示天德之圓神者，乃是「因貳以濟民行」也（繫下，六），故云：「數往者順，知來者逆。是故易，逆數也。」（莊十六）由卦爻之鋪設是形而下者，是「貳」，逆知其「一」，即由逆覺體證而見天德之圓一，此其進言「參天兩地而倚數」之意也。

朱子云：「天圓地方，圓者，一而圍三，三各一奇，故參天而爲三。方者，一而圍四，四合二耦，故兩地而爲二。」（莊十七）今不論倚數之內容。此中，由數之三而言「參天」，以喻天之圓；由數之二而言「兩地」，以喻地之方。此可喻解天德（著之德）是圓而神，地德（卦之德）是方以知。地所以兩，即是由方以知之二以喻形而下者而言：法象形器有定

體，故剛柔、男女、動靜、消息、盈虛即地德方以知所呈現之兩體（以氣言，此體是定體。而天所以參，即是由圓而神之一而示之，不縱不橫而即是圓一，由此而言天地萬物超越之體性即是圓一者，即圓一之神體（以理言，此體是實體。）

依前論，天德神體之爲圓一者，其具體而真實的意義必貫通法象形器之定體而證立其形而上之必然性，是則法象形器皆爲神體創生地感潤下之實事實物，而卽爲神之所運化矣。道器不二，神氣不二，圓方一如，頓而卽歸於本體宇宙論系統。而由存有論系統以言，天德神體卽是道德本心自己；無限心卽是天德神體。

由此本心之天德神體通觀天地萬物，則易傳諸語皆有本質之意義：

「在天成象，在地成形，變化見矣。是故剛柔相摩，八卦相盪。鼓之以雷霆，潤之以風雨，日月運行，一寒一暑。」（繫上，一）

「雷以動之，風以散之，雨以潤之，日以烜之，艮以止之，兌以說之，乾以君之，坤以藏之。」（說卦，四）

「動萬物者莫疾乎雷，撓萬物者莫疾乎風，燥萬物者莫熯乎火，說萬物者莫說乎澤，潤萬物者莫潤乎水，……」（說卦，六）

此一切陳述，無非明萬物乃至德之流行；宇宙秩序卽是道德秩序，故云：「神者也，妙

萬物而爲言者也。」（說卦，六）天地之神明，即吾心之神明；萬物之流行，即吾心之流行。此則可存有論地予以肯斷者。

故「聖人以此洗心，退藏于密，吉凶與民同患。神以知來，知以藏往」云云（繫上，十一），由著德之圓神，引自聖者自證聖心之圓神。「神以知來，知以藏往」者，神知對言而只是一道德本心之神知。（註十八）往者過往，來者前來，本心神體存有論地生物不測，萬化密密潛流，生生不已，無盡地往來，即無盡地生成、終始，而皆是真實无妄，由此證立宇宙無限的道德價值與意義。總之，神體無限，體不離用，神不離化，由聖者本心神體之神感神應而通內外、澈幽明，而即存有論地爲天地萬物之宗主。故其知來藏往之神知即是本心之神知；此神知之感吉感凶，亦無非本心之神感神應，「吉凶與民同患」，則即顯聖心之圓應無方，而爲第一序上的、存有論之實體也。「知幾」之義上通至此而後已，非只單說著術之意義爲足。此易教精神與靈魂之所在也。

此義若定，則亦可決定易言生生、大生、廣生之德的義理而不濫，亦同時可決定「天下之動貞夫一」之一，即是寂感一如之神體、心體、道體、易體。天下之動最初亦不過是一幾，有道德主體以主之，則此貞一之幾乃有善始和善終也。「易无思也，无爲也」之實指有定，則由寂然不動感而遂通、寂感一如之聖心而言：「天下何思何慮，同歸而殊途，一致而百慮

「（繫下，四），此則有一存有論之洞見也。總之，由神體即是道德本心一義之確立，易傳存有論分析地即是神化論亦可確立，此一道德的形上學乃爲充實而有光輝之圓教存有論，其內容實可觀而美焉。乾坤、易簡、心、神、理、寂感，均澈底挺立道德創造之實體意義，是即已予這些名異實同的形上學觀念有一超越之安立。

第二節 論易體

前節已先確定易傳言神之意義，歸本於道德本心之神體，繼之乃能論其言易之本義。先言神，後論易，乃意在豁朗其內容實義而不歧出；此一道德的形上學有其特殊之提鍊，其由道德實踐上「知幾」之存有論意義之介入，復開出一精微的義理規模；由「知幾」之神提攝住一切「貞一之幾」，由此可見「易體」一觀念之建立與申展。「易體」涵攝寂感、誠神、心理而爲一，自客觀面言，它有本體宇宙論的意義；自主觀面言，有道德創造的存有論的意義。神義確定，易義亦能確定而不濫，亦必歸本于道德本心之易體。

純由道德意識而決定道德意義的「幾」，並由道德本心神明之知而貞定萬物的終始、生成之「幾」者，即是「貞一之幾」。此在說明天地萬物之根源及其無限的道德價值與意義上，「天下之動」之「貞一之幾」必上通至道德本心神體，而存有論地見易之所以爲易，所必

嚴整規定者。「貞一之幾」即是存有論系統下「變易」之幾，其超越之根據即說為易體。

「幾」之意在易傳中，斷非唯物論意義之「幾勢」。亦不單指具體形變之生動活潑者，此只是術數知幾之神所超越地攝取之者，不必有道德價值之意義；由其超越地不著地攝取，此「幾」即有一超越的、生動活潑的意義；故即使有價值意味，亦屬第二序的。第一序的「幾」唯是道德意義者，說為「貞一之幾」，故必攝歸易傳存有論所言的生成、終始之幾。繫辭傳下，第五章，「知幾其神」句下所言之「幾」是正義，故云「君子見幾而作，不俟終日」。「不俟終日」者，當下即本心呈現、圓頓地順正終成之，「幾之動」乃純善無惡，全吉無凶矣，此即是「易」。通於「知至至之，可與幾也。知終終之，可與存義也」（乾文言，九三），而可極成存有論之意義。此即易傳言「易」之本義。

韓康伯釋「幾者動之微」句下（繫下，五）云：

「幾者，去无入有。理而未形，不可以名尋，不可以形覩者也。唯神也，不疾而速，感而遂通，故能朗然玄照，鑒於未形也。合抱之木，起於毫末，吉凶之彰，始於微兆，故為吉（凶）之先見也。」（註十九）

「故能朗然玄照，鑒於未形」之神，只是玄理主體這一無限心之圓用無方，雖云「不疾而速，感而遂通」，此只在心之圓神作用中明通無碍以顯其無限的意義。故朗然玄照下之「

幾」只有形而上的意義，而不必有客觀而必然之存在，故云：「理而未形，不可以名尋，不可以形觀者也。」此言之美矣，「理」無卽于「形」中有客觀之成就與實現，故不可以形觀，是則形昧于寂中之理，玄照而化矣。故「幾者，去無入有」一語，言之有失而不契易教。故於「君子見幾而作，不俟終日」句下云：

「定之於始，故不待終日也。」（註二十）

「在理則昧，造形而悟，顏子之分也。失之於幾，故有不善，得之於二，不遠而復，故知之未嘗復行也。」（同上）

凡此均未深明易言「知幾」之實（參上節所論），亦不明顏子知幾不貳過之義。「在理則昧，造形而悟」，理形、昧悟相遮相顯，只示其圓神不碍，只得「知幾」之圓神作用之形式意義，並未決定「幾」之真實內容也。卽，能「知幾」之神（超越根據）無體義之實，「幾」卽無必然性之存在，故亦無必然而真實之內容，僅存形而上的無限意義也。

總之，由其言「幾者，去无入有」一語以下，未能極成「知幾其神」道德創造之嚴整義理，故「知幾」一義只能就心體或神體之形式意義作用地展示「幾」之無限意義而已。幾無真實的內容，知亦玄寂而照，則「知幾其神」在王韓系統中只表現玄理圓境，並不能盡易傳道德創造的性理聖證也（聖證圓神而實，以有真實內容故。）因此，「幾者，去无入有」只

是無之本體論下之說辭，故韓注理解易傳之「神」即是「无」，此即不諦，（此部份參第三章第二節「論王弼」）然却甚契悟王弼之玄思。「幾」只能「朗然玄照，鑒於未形」，則其爲「有」非必然性之「有」，乃遮無以顯有這種形而上意義之「有」，不必是道德本心理體貞定下之「有」。虛靈無碍之「有」並不能「存義」，雖有而玄同於無矣。知幾之神不能存義，則必不能證立宇宙真生命之篤實光輝，此非仁教能安，亦非「知幾」之至者。故王弼注乾文言「知至至之，知終終之」句，而云：

「處一體之極，是至也。居一卦之盡，是終也。處事之至而不犯咎，知至者也，故可與成務矣。處終而能全其終，知終者也。夫進物之速者，義不若利；存物之終者，利不及義，……夫可與存義者，其唯知終者乎。」（註二十一）

由本心之神明言終始必是圓頓的終成義，言知幾亦必是圓頓地終成貞一之幾，此是由道德實踐之順正義所決定者，絕不能歧出。王弼之注不能表現順正終成之義理，其說可如下表示，即以「體之極」說「至」，「卦之盡」說「終」，此已不諦；「體之極」者，即「无之極」也，无之極即玄寂以求不累不妄，故云「處事之至而不犯咎」。「不犯咎」是即不累不妄而已，雖處事而實無事，玄照一極，明通一切，此自足玄美，然不足云「處事之至」，以無實理保證事物之必然性也。此而有定，則云「處終而能全其終，知終者也」，亦只是玄

寂不累之委順而已。故弼以義、利之相遮以言「知終」之「存義」，完全無必然性：「夫進物之速者，義不若利；存物之終者，利不及義」云云，總是虛說的，即，此「義」非以道德實理貫注，純由遮利以顯義，則義而非義，只存形式意義而已。玄理主體之「存物」，（韓說「去无入有」）亦非由道德本心之「存義」以成物也。如是，王弼于乾文言知幾、存義之義理全然是隔的，一往只逞其玄談美言而已。

因此，只有由道德本心神體存有論地攝持「天下之動」的「貞一之幾」，乃見易之所以爲易，「知幾其神」乃能穩住道德創造的義理之實。此意即：天下之動、貞一之幾皆有形而上的必然性，此應是易傳言「易」之本義。並且存有論地說，其超越的根據即是易體。如是貫通體用而一之，建立易體一名之實。

若歧出此意，只就陰陽氣化活動言易，則「神无方而易无體」一義（繫上，四），乃成不可解：神、易如或解成形而下之變易無常者，則一切氣化之存在皆有定體也。「神无方」亦即是「易无體」，依前所論，无方无體之神即是就道德本心仁體（神體）之作用層上而說者；無定方、無定體者即是一神用也。「易无體」，亦然：貞一之幾即是道德主體涵攝下之神用，故無形而下的定體之意義也，即於本心之神用中攝用歸體而說易體之實有。因此，若以形而下者以論「易」，則乾坤大生、廣生之德全將墜下而無實義矣。故由易體一義而表現

一存有論者，亦必分析地是一神化論。易體即是神體，特由易體而展示其意義，更能表現易傳存有論之既超越又內在之圓義而已。

就卦爻系統（卦之德方以知）之形而下的意義上可言「易」（象數系、客觀宇宙論），就著術知幾（著之德圓而神）之思參造化亦可言「易」（術數系、著龜定吉凶），然絕不能混同於就形上學意義上言「易」者（義理系、道德的形上學）。是則傳中喻解地說及易體者，吾人心思不必滯泥於言象間，會通前論諸義，亦可予以存有論義理上的決定。神體之內容的意義有決定，易體之內容的意義亦可決定。

孔穎達云：「夫易者，變化之總名，改換之殊稱。自天地開闢，陰陽運行，寒暑迭來，日月更出，爭萌庶類，亭毒群品，新新不停，生生相續，莫非資變化之力、換代之功。然變化運行在陰陽二氣，……既義總變化而獨以易爲名者。（案：以「陰陽二氣」論易，即未與于大易玄旨。）」又引易緯乾鑿度云：

「易一名而含三義：所謂易也，變易也，不易也。又云：易者，其德也。光明四通，簡易立節，……通精無門，藏神無穴，不煩不擾，澹泊不失，此其易也。（案：孔氏根本無知于此中所云者。）變易者，其氣也。天地不變，不能通氣；五行迭終，四時更廢，……能消者息，必專者敗，此其變異。（案：此爲氣化宇宙論。）不易者，其位也。天在上，地在下

；君南面，臣北面，父坐子伏，此其不易也。（案：此爲儀常禮節。）」引鄭玄釋云：

「易一名而含三義：易簡一也，變易二也，不易三也。」下引諸家語，義無發明，老調重彈，不引。孔氏結云：

「故今之所用，同鄭康成等。易者易也，音爲難易之音，義爲簡易之義，得緯文之本實也。（案：孔即未得。）蓋易之三義，唯在於有，然有從无出，理則包无。故乾鑿度云：夫有形者生於无形，則乾坤安從而生？故有太易，有太初，有太始，有太素。太易者未見氣也，太初者氣之始也，太始者形之始也，太素者質之始也。氣形質具未相離，謂之渾沌。渾沌者，言萬物相渾沌而未相離也。……故繫辭云：形而上者謂之道，道即无也。（案：孔氏誣妄。）形而下者謂之器，器即有也。故以无言之，存乎道體。以有言之，存乎器用。（案：有無對舉，亦非道器之分解說明。）以變化言之，存乎其神。以生成言之，存乎其易。以真言之，存乎其性。以邪言之，存乎其情。（案：此爲誣妄易性情之雅教。）以氣言之，存乎陰陽。以質言之，存乎爻象。以教言之，存乎精義。以人言之，存乎景行。（案：此二語諦當。）此等是也。且易者象也，物无不可象也。……」（註二十二）

此是經生浮議易教之典型。要之，易之三義，孔氏亦不能契知其實，於易簡、坤文言之旨無如實之理解，則說：「以教言之，存乎精義。以人言之，存乎景行」，亦不必有積極之

意義。如是，「易之三義，唯在於有，然有從无出，理則包无」云云，當屬廢辭。若更引乾鑿度言太易、太初、太始、太素而論宇宙萬物之生成，則成一套唯物論，而將王弼「道无器有」之存有論（本體論）爲之歧出而濫矣。

易之三義，攝歸道德創造的存有論而得其實：易簡、不易卽是道德本心神體、理體、易體之本質內容，變易者是其創生的大用流行而已。由乾象「乾道變化，各正性命」，及「天下之動貞夫一」（繫下，一）、天道「顯諸仁，藏諸用」（繫上，五）諸語之實義，提攝易言變易之本義，則此根本是體用不二之義理規模，故易一名上通其超越根據之意義，卽是「易之體」，下通而言萬物之流行變化，亦是形而上的「易之用」。總之，易體、易用之立是在神化論上有正面之意義，絕不能落入氣化一層論。

易傳云：「易无思也，无爲也。寂然不動，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能與于此。」（繫上，十）

「夫易，聖人之所以極深而研幾也。唯深也，故能通天下之志。唯幾也，故能成天下之務。唯神也，故不疾而速，不行而至。」（同上）

此是就著術之知幾以言易，由幾之感應無思無爲、寂感一如遍通天下之故，如神之所爲，以指點易。易之「無思無爲」雖明顯由卜筮以言，亦類比神之義可自著德之圓神而指點神

體之圓神，故無思無爲者即是易之體也。（註二十三）卜筮之可由寂然而感通，實即心之神明寂然而感通，一切有思有爲者（天下之故）皆由無思無爲之寂感之體而出，故類比地說，「天下之故」皆由無思無爲之易體而出。是則，由「易」之爲書而指點易之體義，傳中諸語，皆應作如是觀。故易之深、幾、神即是易體之本質內容；「無思也，無爲也」、「寂然不動，感而遂通」、「不疾而速，不行而至」之所以辯證地表現其意義者，皆爲易體之本質屬性。故繼云：「夫易，何爲者也。夫易，開物成務，冒天下之道，如斯而已者也。是故，聖人以通天下之志，以定天下之業，以斷天下之疑。」（繫上，十一）自聖者體易之實而有如是實德實功（通天下之志、定天下之業、斷天下之疑），故易體即是此「能」之超越根據；「夫易，開物成務，冒天下之道」，兼攝事（務）物而言，則易體即是「冒天下之道」者，即是易道。如是，神道、易道、神體、易體分析地即是一，道一而已，無二無三。故存有論地言之，易體之全幅內容即是道德本心之全幅內容。

易云：「知變化之道者，其知神之所爲。」（繫上，九）「冒天下之道」者即是「變化之道」，即是易道、神道，此是神易之實有層上的意義；「神无方而易无體」（繫上，四），是其作用層上的意義，神易分析地是一，而爲即存有即活動之超越實體也。而此皆由道德意識與道德實踐所印證而呈現，故由聖者體現之。「易无思也，无爲也，寂然不動，感而遂

通天下之故」者，是即肯定易體之絕對普遍性，「天下之故」皆由易體之提攝而為貞明之存在。聖心無限地、真實地呈現易體之普遍性，「天下之故」即為存有大用流行（易之用），易體之普遍性乃為具體而真實之普遍性，故易體（具體而真實的普遍性）即為道德本心之易體、神體。故易體之「无思」，是道德本心理體的智思，思無思相的「乾知」。易體之「无爲」，是道德本心神體的无爲，為無為相，而即是神用無方。

易體之「无思、无爲」有道德創造一義之嚴整規定，則「寂然不動」是言其存有，「感而遂通」是言其神用。本心易體與神用是一，故即寂即感，寂感一如，換言之，即體用一如也。故寂是體之寂，感是體之感；寂分析地函感，反之亦然。則「寂然不動，感而遂通」乃是一分析關係，完全落在易體本身而言，即，落在本心仁體、神體言。若不就此形而上之體義而言，此語即是一綜和關係：寂不必能感，感亦不必能寂，寂感不一，「天下之故」乃成現象義之形而下者；變易遷流，吉凶情見。此非聖心之實，亦非知幾之至者。若寂感落入形而下者以言，則成實然的心氣活動：此寂只是心氣之死寂，感亦是交物之客感，此不能極成「感而遂通天下之故」一存有論陳述，「天下之故」即只是「客感」「客形」而已矣。

艮象云：「艮止也。時止則止，時行則行，動靜不失其時，其道光明。艮其止，止其所。上下敵應，不相與也。是以不獲其身；行其庭，不見其人；无咎也。」

此言易體（本心仁體、理體、神體）之寂義。雖寂雖止而澈內外，貫幽明，光明遍滿而亦貞常，故是遍、常、一之即存有即活動之無限實體也。寂即是止，而非只是止，「時止則止，時行則行」，行亦是止，故寂於所當寂，止於所當止。如如不動（止），隨事物而能感（行），而感即是寂，其體固寂止而貞常也，故云：「動靜不失其時，其道光明」。是則寂止而淵默潛藏，無人我之相。心寂不相與，內外兩忘，物我同體，應物而不累於物，應而無應而即是「寂然不動」矣。「以大定顯大常，以大常應萬變，則一定一切定，一常一切常，亦可謂各止其所也」。（註二十四）如是，物我各止其所，而亦物與无妄矣。易體寂止而正，物各付物，智如不二，此艮卦玄義所含至之圓境，正是易傳形上學所充分實現者。

咸彖云：「咸，感也。柔上而剛下，二氣感應以相與；止而說。……天地感而萬物化生，聖人感人心而天下和平。觀其所感，而天地萬物之情可見矣。」

兩則異，異而感，感而見妙一之合，故云：「二氣感應以相與；止而說。」此由聖人之感而見，其感是以心體仁體爲本，妙一之合亦由心體仁體而超越地決定。由天地萬物之感通而見妙合之一、妙一，是具體而真實之一，是即萬物之本、生化之理，此即易體圓而神之一、神感神應之一，故能即於陰陽二耦、法象形器之兩體中而一之。由感而一之，則能感者必是無限之易體，一感而通澈全體而爲一，全用是體，則易體即是神體；「神也者，妙萬物而

爲言者也」、「神无方而易无體」，此之謂也。故此「感而遂通天下之故」之感，是超越的神感，其感而有「陰陽合德」之合者，亦是超越的妙合。天地萬物在易體之神感妙合中圓頓地呈現，即是本心易體之存有論之化矣，即是神化。此是承體起用之義理，因此即可說：易體存有論地感通，即是易體存有論地創造；感通即是創造。男女之感、夫婦之道，廣之，天地萬物在易體之感通實踐之道德創造中而被肯定其道德實理之必然性。

因此，易傳言感是言易體之感。咸九四象云：「憧憧往來，未光大也。」心思紛馳，則有蔽有私而爲心氣之活動，故其感只限於朋類而不周遍；不能遍感遍通，其所感者即皆是形而下者，故云「未光大也」，此即非寂感一如之神感。自易體超越分解地說寂、感者，皆以體言，故亦可云寂體、感體。

是故，「易无思也，无爲也。寂然不動，感而遂通」是一道德創造的存有論陳述，此所以吾人前云「天下何思何慮，天下同歸而殊塗，一致而百慮，天下何思何慮」有一存有論之洞見的理由也。（註二十五）易體無思無爲而即是寂然不動，天下之動亦無思無慮而即是貞明之存在，是即爲易體（「貞夫一」之一）感而遂通的「天下之故」。圓頓地說，天下同歸於致一之易體，不，同歸於寂感一如之道德本心。百姓有思有慮，日用而不知易之所以爲易。若聖心無思無爲而即是易體，故聖人「吉凶與民同患」，即於事事物物上而見易之所以爲

易。簡言之，道德本心即是易體，天地之化皆是易之流行。

總結寂感之義：易云「寂然不動，感而遂通」，是就無思無爲之易體所作的形而上的陳述，因此亦是即就道德本心仁體、神體所作的形而上的陳述。當其貞定如如，本心神明之知與天地萬物同歸于寂。頓說一無所有。當其神應而感時，即創生地、感潤地照澈天地萬物，亦即實現天地萬物，而本身寂止貞一而無思無爲也。漸說萬物即一一貞明，物與无妄矣。如是，易體亦「含萬物而化光」而無外也，此即歸于道德本心立體縱貫的遍潤與遍照：攝物歸心，全用是體；照潤于物，全體是用。因此超越地言之，易是心之體；內在地言之，易是心之用。故道德實踐地言之，易體即是心體，以其即寂即感，寂感一如故。

易云：「通其變，使民不倦，神而化之，使民宜之。易窮則變，變則通，通則久。是以自天佑之，吉无不利。」（繫下，二）有道德實理超越地貞定之，「窮、變、通、久」神而化之，皆是實德流行，易無易相，即權而實，經權不碍，故云「吉无不利」。是則易體寂感之義以道德創造而規定，而乃能充分展示此智如不二的圓盈化境也。此即牟先生所云：「純從『理性』（具體的、不是抽象的）言。如是性情動靜即通易經之寂感，寂然不動，感而遂通，而所有之感皆是性體之流行，故即寂即感，即中即和，即性即情，而情皆爲性體之流行，此即儒者寂感之密義，性情之雅教，而不可間雜之以氣性者也。」（註二十六）

因此，易體一名攝理、誠、神、心諸義，總之即是即存有即活動之超越實體：誠、神、心是其活動義，同時即是理，即同時是存有義；此一切體義之殊稱，分析地即是道德本心之本質內容，故亦必關連於萬物之終始、生成而言也。易體之實立，乃能論傳中言易者之密意而不失也。易云：

「天地設位，而易行乎其中矣，成性存存，道義之門。」（繫上，七）

「乾坤其易之緼邪？乾坤成列，而易立乎其中矣。」（繫上，十二）

「乾坤其易之門邪？……陰陽合德，而剛柔有體。以體天地之撰，以通神明之德。」（繫下，六）

「其道甚大，百物不廢，懼以終始，其要无咎，此之謂易之道也。」（繫下，十一）

由乾坤並建而證立易傳存有論，此前章已充分表述，故此中言易者納於此系統中有其本質之內容意義而不容歧出。此義有定，乃能論「生生之謂易。」（繫上，五）

就現實宇宙而言「天地設位」，並即於此而澈悟易體之流行，故云「易行乎其中」、「易立乎其中」、「易之道大」。易體之流行即是神體无方不測之妙用，故易體通體是神用。「易立乎其中」正是所以說明神之妙用義，以易言神而神義不濫，而亦反顯易體之真實內容也。

究實言之，「易行乎其中」、「易立乎其中」、「易道百物不廢、懼以終始」，實即乾象「乾道變化，各正性命」一義。易體創生地、感潤地流行，即有萬物之實現，本體宇宙論地言之，易體終始之物成，故即有「性命」之實之正、定、成；存而又存，不令泯失，此即是道義之所從出，故云「成性存存，道義之門」，而此乃歸於主體以證實者。此亦即是理解「生生之謂易」之關鍵。換言之，萬物「成性存存」即是其「生生不已」，此超越之根據即是易體，故「生生不已」之內容意義直接由道德創造的存有論而決定住，斷不能歧解。

寂感既由體義而說者，則「寂然不動，感而遂通」一辯證的形而上之陳述所實指者，頓而即通「不行而至，不疾而速」，及「夫乾，其靜也專，其動也直，是以大生焉。夫坤，其靜也翕，其動也闢，是以廣生焉。」（繫上，六）其內容之實並無殊也。如是前列言易之諸義，皆爲由乾之大生、坤之廣生而論易之「生生」者也。故「生生不已」是道德創造的義理；「生生之謂易」、「天地之大德曰生」是易傳存有論系統內之語言。

因此，「生生之謂易」絕非由現象界之氣化活動而界定「易」之界定語，而必是一指點語。由萬物生而又生之生生不息中以指點易體之實，此易體兼攝乾坤之大生廣生之義而言，故萬物之「生生」不是現象義之「變易」、「變化」。由圓一之易體提攝「變易」、「變化」，則即是以理言之神化，而具有無限的道德價值與意義者。故易云：「夫易，……廣大配

天地，變通配四時，陰陽之義配日月，易簡之善配至德，」（繫上，六）總之，是由「易簡之善」的易體（圓一之至德、天德）而說者，易簡之善即是易體，即是本心之善，善存有論地決定生生變易中的一切存在也。

是則易體即是生理、生道、生德，亦即是天德，亦是「聖人以此洗心，退藏於密」（繫上，十）之「密」：生化無窮，泯相歸己，則雖相而無相，此即一切即一，全體是神，全用是體；此是頓說。生化無窮，付各付物，物即神化，則雖無相而亦相，此即一即一切，全體是相，全體是用；此是圓說。舒卷自在，圓頓神化，故聖人「吉凶與民同患。神以知來，知以藏往」云云，此即大而化之之聖境，而亦易傳圓教存有論之圓義。

因此，論「易」必就其形而上的概念之本義，乃得繫辭傳言易之實，而絕非實然之描述的、變易的「易相」。「易相」無必然性之生意與光顯。依易體存有論地觀天地萬物之生化無盡，是即證立宇宙大有之必然性的光顯與生意：无妄彖云：「動而健，剛中而應，大亨以正，天之命也。」象曰：「天下雷行，物與无妄。」雷動風行，一皆易體之流行，萬物付與无妄，而即是常貞定。證之隨彖云：「隨，剛來而下柔，動而說，隨。大亨，貞，无咎，而天下隨時。隨之時義大矣哉。」萬物生機洋溢，分疏停勻，不失其正。此即易體生德隨時而用，潛運於萬物而為其自性原則，是即隨緣而主之。亦例證之大有彖云：「其德剛健而文明

，應乎天而時行，是以元亨。」易體之時行而有貞明之萬物，此即宇宙之大有，以其爲剛健而文明之生德也；證之諸象，莫不一一符契。

此意即：易體是萬物生而又生之既超越又內在的創造真幾，因此，「生生之謂易」是一超越的存有論陳述。（註二十七）然體用不二，必由一陰一陽、一闢一闢，一往一來、一幽一明，總之由生生不已、不測之神化的真實存在中，見此易體之爲生道與生德，故「陰陽不測之謂神」、「一陰一陽之謂道」（繫上，九）「天地之大德曰生」（繫下，一），類而通之，生道、生德、生理、神體、易體即是一；道、易、神皆是同位語，即指一道德本心之創造性原理自己。說「易」者，是兼攝乾坤、寂感、誠神、易簡、心、理、知、生、德、道而一之，而說；神、理、寂感，……是內容地言之也，實義無殊。故超越地說，易體即是創造性自己，是天行，是寂感真幾；內在地說，即由萬物之生意、光顯中而見生理生道之無所不在，而見易體之實。總之，體用一源，神化不二，而見易之所以爲易。

故易傳云：「易與天地準，故能彌綸天地之道。……與天地相似，故不違；知周乎萬物而道濟天下，故不過。……範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺，通乎晝夜之道而知，故神无方而易无體。」（繫上，四）

朱子云：「此章言易道之大，聖人用之如此。」又云：「此聖人至命之事也。範，如

鑄金之有模範；圍，匡郭也。天地之化无窮，而聖人爲之範圍，不使過于中道，所謂裁成者也。通，猶兼也；晝夜，卽幽明、死生、鬼神之謂。如此，然後可見至神之妙，无有方所。易之變化，无有形體也。」（註二十八）

此章總闡易體之爲既超越又內在的創造真幾。朱子言之簡略，須進一步闡明：（註二十九）

「易與天地準」之易，指易書。意卽：易書中所言之易道乃相應天地如如而言之，「故能彌綸天地之道」而不違不過。不違不過而卽是內在於萬物而正是天地萬物之道，故能「範圍天地之化」。易書模範出易道卽是模範出天地之化，故此「易」字直接可轉名爲易道；易道卽是天地之道，天地之化卽是易道如如之化。

圓頓地說，聖心存有論地含萬物而化光，卽存有論地創生天地之化（註三十），故聖心卽易體：聖心如如而卽如如地有天地之化，不，聖心卽是天地之化。天地之化亦不違不過聖心之無限性（乾文言：「先天而天弗違，後天而奉天時。」）此其所以能「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺」也。聖心寂感一如，卽在此圓而神中湧發定然之理則，此卽是理。圓而神中卽含著方以知，心、理、神是一，圓方一如，此卽聖心易體之實，故能證立真明的天地之化。（註三十一）若有過卽有遺，易體亦不立，萬物爲幻妄，則卽不能見聖心易體爲

道德的善（善存有論地不能有遺有過，以其是仁體故。）因此，聖心即是易體，其「能彌綸天地之道」、「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺」是分析地必然的，以其內容地即展示一存有論系統故。

「彌綸」即是範圍、曲成而不遺不過。「範圍」是虛靈地超越地言之之，「曲成」是細密地內在地言之。聖心易體無限故，天地之化亦無限。易體虛靈地超越地函攝天地之化而不過，復即細密地內在地一一曲成之而不遺；神化無盡，而一一盡皆呈現，雖一微塵亦圓滿具足；易云：「見羣龍无首吉」。無內無外，無大無小，一時圓頓，貞觀貞明，範圍曲成之分亦泯化而為一體矣，此即是具體而真實的天地之化。（註三十二）如是超越即是內在，內在即是超越，即超越即內在而見易體之為存有論實體之實。此義即通「易簡而天下之理得矣。天下之理得，而成位乎其中矣。」（註三十三）

聖心易簡而知天地之化（「乾知大始」、「乾以易知」），此「神以知來，知以藏往」之神知（乾知）真實化天地之化，而即是實現天地生化之無盡；生化之無盡由「生生」而見，即由貫通晝夜、陰陽、幽明、死生、鬼神而一之而見，故云：「通乎晝夜之道而知」、「知周乎萬物而道濟天下」。「知周萬物」即是「道濟天下」，即超越即內在也，此即是「神无方而易无體」之圓神而化。

易傳云：「夫易廣矣大矣，以言乎遠則不禦，以言乎邇則靜而正，以言乎天地之間則備矣。」（繫上，六）

客觀地言易體生化之無盡，故云「遠則不禦」；主觀地言之，心知之神明符契易體生化之無盡，即實現其無盡，故云「邇則靜而正」。遠之「不禦」、邇之「靜正」，實即是本心易體「寂然不動，感而遂通」之別語，是則天地之間即此一易體之充周而已，故曰「以言乎天地之間則備矣」。此與前列「天地設位而易行乎其中」、「乾坤成列而易立乎其中」同義，而無不歸本於道德本心之無外，是即歸本於道德創造的存有論而立言者也。（註三十四）既本於易簡之善（善即存有），言易亦至此而盡其蘊，以復乾坤大生廣生之雅教而不濫矣。（註三十五）

觀象云：「大觀在上，順而巽，中正以觀天下。……下觀而化也。觀天之神道，而四時不忒。聖人以神道設教，而天下服也。」天之神道，即是易道。「四時不忒」亦即是「天地變化草木蕃」（坤文言），此必歸本於道德主體以證立其形而上之必然性；「中正以觀天下」、「下觀而化」，乃成縱貫的道德創造系統下之存有論陳述，此「觀」即圓頓義之貞觀，一貞一切貞，一常一切常，貞觀乃能化，神化而亦貞夫一，故云：「觀我生。」（註三十六）知生，即必觀本心易體之圓神無限所創生之大用，此生生不已之超越根據即是「我生」，

即是本心之易簡之善。是則觀我生而見宇宙之大有，天下之動無非是貞一之幾，是易：通體達用，全體是易，全易是體。此即「生生之謂易」之究竟義也，此固爲儒家特有之圓教義，完全是由道德創造的存有論所決定者。此「生」字即是貞明之存在，純自體上客觀地、創生地肯定其「生生」之圓幾而證成者。（註三十七）

是以于易體流行之生生中默識「我生」，于「我生」之易簡、直方大中曠觀宇宙生生之大有，一即一切，一切即一，圓頓而化。日新盛德，不起厭離；不言超脫而自無不超脫，無入而不自得也。萬象森然，一心攝盡，此易傳生生之雅教。易之莊嚴而美焉者以此。

附 註

註 一：天主教之羅光以「神」爲上帝：「易經並不是祇講宇宙變化，不講上帝，……宇宙變化的力爲生命力，稱這種生命力爲神。」中國哲學思想史（一），頁一一一。又說：「（神）是普通所謂神妙或神奇，爲一形容詞。」同書，頁一一〇。此種誣妄之戲論無頁無之，參原書第二章易經的哲學思想，頁五八下。先知出版社，六十五年，台北。羅著，儒家形上學，儒家思想中的神字，第三部份，頁一一七—一二五中，中華文化出版事業委員會，四十六年二版，台北。或視神爲形容辭、動詞、或上帝，因此云：「易不是一具體的實體。」頁一二五。此完

全曲解妄意易言神、易之本義，不配言性理之學者也。勞思光對易言乾坤、易簡、神之內容意義亦全無善會，視其爲類比觀念，以說明占卜之功能者，故只是「神力」、「神示」之原始意義。參勞著，中國哲學史，卷二，頁七六一一二。凡不契乾坤二傳者，絕不能于神、易二觀念之深意有相應之理解。

註二：張子全書，卷三，頁二三。

註三：言神、言道無非結穴於本心性體；性體能起道德創造故曰性能（「聖人成能」之能），故道德創造中之一切德行皆是本份，故曰性分。超越分解以立體而言，性體即神體。性分不容已，即神體之不容已，故理義即是性體神體之理義。義精仁熟，通體是神，通體是理義，一是天德之顯發，故云「精義入神」，此無關知識之習學，即於本心而展示一存有論。

註四：繫辭傳上，第十一章語。參唐著，原論，原道貳，頁六八四—六八五之解釋；言之甚美。

註五：朱子云：「變動、鼓舞，以事而言。」周易本義，卷三，頁一〇四。

註六：心體與性體，冊一，頁三〇一。

註七：同上，頁三〇七。

註八：周易本義，卷三，頁九五。

註九：乾文言「與鬼神合其吉凶」之「吉凶」，與繫辭傳上第十一章聖人「吉凶與民同患」之「吉凶」，義立有別：前者表形而上的「鬼神」之鬼神不測；後者表聖者必於事事物物中盡心盡性

（權說爲「至迷」）之感應亦與民相同（有吉凶之見），自聖者至神不測之聖心言，至迷即至神，此二「吉凶」義乃通而爲一。

註一〇：此爲儒家言神之通義，詳參：心體與性體，冊一，頁四七九—四八二，論中庸、孟子、論語言神之義，不具引。

註一一：術數之知絕非虛妄，其言「知幾」亦有確定的意義，易之術數系自成一家言。牟先生定位此種知識形態爲：「術數的具體形態，此超越概念而歸於具體形變」。參見：才性與玄理，頁九八。具體之意義則見同書，頁九〇—九九。

註一二：同上，頁九七。

註一三：同上，頁九八—九九。

註一四：朱子引「漢書吉之之間有凶字。」據改。周易本義，卷三，頁一一〇。

註一五：同上，頁一一二。

註一六：繫辭傳下，第六章云：「夫易，彰往而察來，而微顯闡幽，開而當名辨物，正言斷辭，則備矣。其稱名也小，其取類也大。其旨遠，其辭文，其言曲而中，其事肆而隱。因貳以濟民行，以明失得之報。」此言聖者作易，廣大悉備，無非示天德之圓神。天德既圓一而不易測知，故分張爻象，吉凶得失寓焉，以爲正定言行之規範，俾利人正順以行而近道。故云「因貳以濟民行」。貳則有對，可詮表；一則無對，名言不能盡。聖行圓神，民行有貳；作易誨人

敦人，固聖者之事業，于此以見聖者作易本於憂患之仁。朱子釋「貳」爲「疑」，意近似而不必盡此語之實，因此語承乾坤而言「以體天地之撰，以通神明之德」者。易本義，卷三，頁一一。又，「是故易，逆數也」句，見說卦傳三，朱子云：「……起震而歷離兌以至於乾，數已生之卦也。自巽而歷坎艮以至於坤，推未生之卦也。易之生卦，則以乾兌離震巽坎艮坤爲次，故皆逆數也。」易本義，卷四，頁一一六。此解循象數系，本文不論及。依本註前言者，引申「逆數」之意而說「逆覺體證」。由卦爻對待之可詮表，以逆知圖一之神體。

註一七：周易本義，卷四，頁一一五。

註一八：熊十力改「神以知來，知以藏往」句，爲「乾以知來，坤以藏往」。其意參：乾坤衍，頁三
五二—三五三，學生書局，六十六年再版，台北。又見：原儒，頁三二六—三二八。由第二章所論，吾人已建立易傳存有論，神、知二字當不必改爲乾坤，義更顯明神知之存有論的意義：神即是知，即是天心之知，乾知；總之，即是道德本心獨發的智知、神知。

註一九：周易王韓注，卷八，頁五一六。

註二〇：同上，頁六。另見卷七，頁八一—九，韓康伯云：「極未形之理，則曰深。適動微之會，則曰幾。」「未形之理」非即存有即活動之「動理」、「生化之理」，即非道德理體之理，故「適動微之會」者，乃由寂照而適，「動微之會」（幾）亦只存形而上的意義，而非具體而真實之存在。「適」即由玄理主體虛靈地、超越地寂照「幾」而說者，「會」正顯「幾」之虛

靈無碍義。

註二一：同上，卷一，頁三。

註二二：以上所引孔疏，具見：周易正義，序，頁三一四。

註二三：繫辭傳上，第十章云：「以卜筮者尚其占。是以君子將有爲也，將有行也，問焉而以言，其受命也如響。无有遠近幽深，遂知來物，非天下之至精，其孰能與於此。」此一整段即是易傳據以言「無思無爲」之根據。

註二四：艮卦義理之解釋，悉依牟先生；順艮止之義，引申內外兩忘之大定，亦是分析地必然可有之義。參見：心體與性體，冊二，頁二四一—二四三。牟先生評程傳之不諦，見同書，頁二四五。艮止之義，亦見復卦象傳：「先王以至日閉關，商旅不行，候（后）不省方。」閉關、不行、不省方即是止；寂止而逆覺體證超越的「天地之心」，此復傳之玄義。

註二五：繫辭傳下，第四章語。參本章第一節，最後部份。

註二六：才性與玄理，頁三三。

註二七：「生生之謂易」之「生生」，是道德創造的縱貫系統內之語言，即由易體而超越地（或內在地）決定者。朱子註云：「陰生陽，陽生陰，其變無窮。理與書皆然也。」周易本易，卷三，頁九六。韓康伯云：「陰陽轉易，以成化生。」周易王韓注，卷七，頁四。孔穎達云：「生生不絕之辭，陰陽變轉，後生次於前生，是萬物恒生謂之易也。前後之生，變化改易，生

必有死。易主動戒，獎人爲善，故云生不云死也。」周易正義，卷七，頁八。三家皆以易爲形而下之「易相」，故全錯解，而不能展示其真實內容。凡不契乾坤大生廣生之義理本源者，絕不能正解此語，其餘誤解者，亦不必具引。又，「生生之謂易」之義，可參唐君毅，原論，原道三，頁一三九—一四〇〇；熊十力，體用論，頁一七四—一七五、二三六，可助理解，不贅引。

註二八：周易本義，卷三，頁九五。

註二九：本章義理圓熟，以下闡釋悉本牟先生之意，具見：心體與性體，冊一，頁五〇四、五五〇；又見同書，冊二，頁一〇五—一〇六。吾人僅系統地攝之於此一存有論而闡明其圓義而已。

註三〇：此義詳見本文第二章，第二節：坤元「含萬物而化光」，此一存有論陳述之證成，是依道德本心仁體之無限性而有必然之成立。

註三一：「易簡之理」、「性命之理」、「心理神是一」之「理」，是就道德本心實體之爲「理」（理體）而說的。而就道德創造的存有論言，此「理」對天地萬物是一普遍的實現原理、超越的動態的生化之理，言說層次不同：前者總言理體、寂感一如之創造真幾；後者則明其動態之內容，故能即於天地萬物而證立其圓而神之無限意義，說爲天地之化。

註三二：此中所言之「大、小」，是由道德本心存有論地真定下之天地萬物言。天地之化函攝一切，是至大無外；事事物物細密如毛，是至小無內。有內外、大小之對偶性者即非神化。故超越

地言之，「範圍天地之化而不過」是「大德敦化」；內在地言之，「曲成萬物而不遺」是「小德川流」。二語見中庸第三十章：「天地之無不持載，無不覆幬，辟如四時之錯行，如日月之代明。萬物並育而不相害，道並行而不相悖，小德川流，大德敦化，此天地之所以爲大也。」四書讀本，學庸，中庸，頁四四。

註三三：語見繫辭傳上，第一章。參本文，第二章，第三節：乾坤之生成與終始義，中釋此語之內容意義。

註三四：孟子云：「道在爾而求諸遠。」朱註：「爾、邇，古字通用。」四書讀本，孟子，離婁，頁一七二。易「言乎邇則靜而正」，邇，近也；道即是本心仁體，道在眼前即在「邇」。本心靜正是言其體，其全幅呈現即此便是道體、易體。孟子盡心云：「舜之居深山之中，與木石居，與鹿豕遊，其所以異於深山之野人者幾希。及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦。」同書，頁三二〇。「沛然莫之能禦」，言本心仁體呈現之功夫，即易言「寂然不動，感而遂通」之別語。此是儒家典型之圓頓義，與道德智慧之涵量充其極之圓頓表示，若會通「萬物皆備於我」、「君子所過者化，所存者神，上下與天地同流」、「仁也者人也；合而言之，道也」，可證此圓頓終成義有一道德創造的存有論之規模，與易傳所言者乃同一系統，義理之實則均也。上三語見四書讀本，孟子盡心篇，頁三一二、三一七、三五三。

註三五：繫辭傳上，第六章，「夫易廣矣大矣，……以言乎天地之間則備矣」句下，繼言乾坤大生廣

生之義，而歸結云：「（易）廣大配天地，變通配四時，陰陽之義配日月，易簡之善配至德。」易簡之善即是易體、道德本心之善，易傳即由此開一存有論系統。參註三一。

註三六：語見：觀卦，六三、九五，辭、象。熊十力申此義云：「夫吾與天地萬物生生之理，豈可向外推求哉。亦返之我躬而自觀焉。」詳見：新唯識論，卷中，第五章，功能上，頁一五一—一六，不具引。「觀我生」是儒家最深的道德智慧，由此開立一圖教存有論。易言貞觀，不言止觀，蓋有其本也。

註三七：「生生之謂易」、「至哉坤元，萬物資生」、「天地之大德曰生」、「夫乾，……是以大生焉；夫坤，……是以廣生焉」，此諸語中之「生」字或指生德、生道，或直接意指「物」之存在，皆自體上而證成者。佛道二家均未上達至此。老子道生德蓄、生而不有之玄理，不能肯定此「生」之體義，故亦不能證立萬物必然性之存在。參第二章，註三六。佛家以「緣起性空」為總原則；緣起即性空，性非實體實理，無明而有緣起。此中無體用之創造關係，實乃即破斥自性原則（性空）而立諸法實相，而言法之真實性。故法之實相非真一之大用，而乃虛靈無碍地統攝於圖教存有論之如來藏自性清淨心或一念無明法性心而言法之客觀存在者也。（以華嚴、天台之圖教為準。）空宗不能證立客觀存在，唯識證立諸法矣，而無不是煩惱業識之染法；華嚴性起系統不出如來藏真心所含，天台性具系統雖云「除病不除法」、「除無明有差別」、「從無住本立一切法」，此只能說保證住法之客觀存在，而非道德創造

地縱實地證立萬物之必然性之存在，以無體故，無自性原則故。凡此均不能辭「虛靈無碍」之評。總之，「緣起性空」一義無見道體之常，虛靈無碍之法的存在亦只是如幻如化。其中關節詳見牟先生著佛性與般若全二冊，此不及論。台灣學生書局，六十六年，初版，台北。又，此「生」義若落在經驗對待中，則「無」不能生「有」。道家之「生」義有另一層之規定，即是自主體之渾化境界上而言者，因此即是單由「詭辭爲用」之境界上言「生」，而非實體義之「生」。若「生」義落在「緣起性空」言，則即非爲一理性的因果性概念，「生」義不可解。若落在狹義的經驗主義上，生與被生之因果性不能建立，則亦無「生」可言。若落在理性主義以言，由經驗上之因果關係而上推至充足理由，由充足理由而至第一因，則「生」義是經由一超越分解而建立者，因此是一獨斷而無必然性。上肆義詳見：才性與玄理，頁一九九—二〇一。因此即見易言「生」之密意有一特殊之精蘊，即：易傳言「生」是仁體、心體、神體、易體，總之，是由聖心之純亦不已之道德創造的縱實創生系統而肯定「生」之圖幾，而建立其形而上的必然性，故最爲圖實。